

Los miedos en la historia

Elisa Speckman Guerra
Claudia Agostoni
Pilar Gonzalbo Aizpuru

Coordinadoras



EL COLEGIO DE MÉXICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Fecha de vencimiento

--	--

LOS MIEDOS EN LA HISTORIA

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

LOS MIEDOS EN LA HISTORIA

Elisa Speckman Guerra
Claudia Agostoni
Pilar Gonzalbo Aizpuru

(coordinadoras)

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
EL COLEGIO DE MÉXICO. A.C.



EL COLEGIO DE MÉXICO



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

302.17
M631

Los miedos en la historia / Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostini, Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadoras. — 1a. ed. — México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.
427 p. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-047-4

1. Miedo – América Latina. 2. Violencia – América Latina. 3. América Latina – Psicología social. I. Speckman Guerra, Elisa, coord. II. Agostini, Claudia, coord. III. Gonzalbo Aizpuru, Pilar, coord.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Primera edición, 2009

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
Ciudad Universitaria
04510 México, D.F.

ISBN 978-607-462-047-4

Impreso en México

ÍNDICE

El origen de nuestros miedos	9
MIEDOS NATURALES Y MIEDOS CULTURALES	
Pecadores y tormentas: la didáctica del miedo <i>Flor Trejo Rivera</i>	17
Si no por amor... por miedo: violencia conyugal y temor al deshonor en el México colonial <i>Teresa Lozano Armendares</i>	37
La costumbre al miedo. La muerte en el parto en la ciudad de México, 1870-1898 <i>Milada Bazant y David Domínguez Herbón</i>	59
Entre el miedo y la esperanza: la peste de 1737 y la mujer hechicera de San Pablo del Monte, Puebla <i>América Molina del Villar</i>	93
Del miedo a la enfermedad al miedo a los pobres: la lucha contra el tifo en el México porfirista <i>Ana María Carrillo</i>	113
Entre la persuasión, la compulsión y el temor: la vacuna contra la viruela en México, 1920-1940 <i>Claudia Agostoni</i>	149
El miedo al olvido o cómo vivir en el recuerdo... <i>Verónica Zárate Toscano</i>	175

La construcción del recuerdo de las elites argentinas en el cementerio de <i>La Recoleta</i> : el miedo al olvido y a la invisibilidad social, 1880-1920 <i>Sandra Gayol</i>	207
EL PRESTIGIO DEL MIEDO EDUCADOR (LA INTERIORIZACIÓN DE LOS MIEDOS)	
Miedos y temores en torno al cuerpo de las mujeres seglares: Nueva España, siglo XVII <i>Estela Roselló Soberón</i>	239
Los peligros del mundo. Honor familiar y recogimiento femenino <i>Pilar Gonzalbo Aizpuru</i>	269
San José, esperanza de los enfermos y patrono de los moribundos; un eficaz remedio durante el tránsito de la muerte <i>Gabriela Sánchez Reyes</i>	291
El miedo persuasivo en la ejecución de los asesinos de Dongo <i>Miguel Ángel Vásquez Meléndez</i>	319
Sujetos y objetos del miedo en el ámbito criminal (Ciudad de México, 1860-1930) <i>Elisa Speckman Guerra</i>	345
Entre tradiciones y mitos. El miedo a un mundo desconocido (1940-1960) <i>Cecilia Greaves L.</i>	375
Miedo a la palabra <i>Rebeca Barriga Villanueva</i>	395

EL ORIGEN DE NUESTROS MIEDOS

Este libro es el fruto del trabajo conjunto de quienes lo coordinamos. Largamente lo hemos discutido y preparado, hemos contado con la colaboración de algunos especialistas que aceptaron nuestra invitación a participar y hemos logrado conjuntar una serie de artículos que forman una unidad temática y metodológica, al mismo tiempo que permiten diversas lecturas y plantean problemas teóricos y abren nuevos cauces de investigación.

Durante más de una década, en el Seminario de historia de la vida cotidiana nos hemos dedicado a estudiar las más diversas manifestaciones de lo cotidiano: desde las circunstancias materiales hasta los sentimientos y las creencias. Una y otra vez nos hemos encontrado con relaciones familiares tortuosas, con desviaciones de comportamiento fuera de lógica, con fracasos económicos y profesionales que habrían sido evitables y, en definitiva, con hombres y mujeres que actuaban a lo largo de su vida como si una fuerza ajena los impulsase. Pero cuando comprobábamos que no eran individuos aislados sino grupos sociales completos los que aceptaban prejuicios e imponían obligaciones a sus semejantes, pudimos localizar una amplia gama de creencias y atavismos que todos o muchos compartían. Una y otra vez surgían el miedo a la guerra, al deshonor, a la soledad, a la pobreza, al castigo eterno o al terreno. Y éste era un punto en el que todas las regiones y todas las épocas coincidían.

Así iniciamos este proyecto en el Seminario, con largas discusiones sobre las posibilidades de integrarlo a los estudios de diferentes épocas y situaciones, y consideramos también su posible trascendencia y viabilidad. Tuvimos en cuenta que no es muy amplia la bibliografía sobre el tema visto desde la historia, pero el prestigio de algunos autores y la claridad de sus aportaciones inspiraron algunas de nuestras ideas. La revisión de las escasas publicaciones relativas a América Latina nos animó a seguir adelante. Por otra parte, acudimos a la ayuda de textos de

antropólogos, sociólogos y psicólogos que ya se han referido al miedo desde sus respectivos enfoques.

Según comentábamos nuestras lecturas y reflexiones, encontrábamos nuevas preguntas y sorprendentes respuestas para comprender las posibles causas y consecuencias de acontecimientos ante los que la sociedad respondió de forma imprevista o desmesurada. Rebeldía y sumisión adquirirían un nuevo significado; actitudes sostenidas por largo tiempo y repentinos cambios de comportamiento, creencias mantenidas contra toda evidencia y entusiasmos masivos por nuevas ideas, fanatismos contagiosos y depresiones generalizadas, fidelidades heroicas y traiciones en apariencia inexplicables se veían de otro modo al considerar diversas dimensiones del miedo.

Pudimos localizar diferentes miedos, todos ellos colectivos, pues sólo examinamos aquéllos compartidos por varios individuos o, incluso, por la comunidad en su conjunto.

Algunos de esos miedos son biológicos, espontáneos y naturales y, por ello, con mayor extensión en la sociedad y mayor continuidad a lo largo de la historia. Entre ellos el miedo al dolor y a la muerte, propios o de los seres queridos,¹ y que se manifiesta no sólo en el temor a la enfermedad sino también a la violencia y al rechazo conyugal que en ocasiones se soportan por el miedo a la soledad y al abandono, o a la violencia social y la criminalidad, que prometen solucionarse con un castigo que, al ser ejecutado con suplicio, a su vez genera miedo en los criminales.² Además de otros miedos igualmente propios del ser humano: a lo desconocido (al embarazo, al parto, a la salud del recién nacido), al mar y al destino de los naufragos, a la hechicería, a la vida después de la muerte, al encierro (a los recogimientos de mujeres, los internados de niños o de indígenas, las cárceles), o al olvido.³

¹ Bien expuestos en los trabajos de Mílada Bazant y David Domínguez Herbón, Flor Trejo, América Molina, Claudia Agostoni, Ana María Carrillo, Sandra Gayol, Verónica Zárate (el nombre de pila del autor se incluye en la primera mención, en las siguientes sólo el apellido).

² Como lo muestran Teresa Lozano y Estela Roselló, y Miguel Ángel Vázquez Meléndez y Elisa Speckman Guerra.

³ Basta ver los trabajos de Roselló, Bazant y Domínguez Herbón, Trejo, Molina, Gabriela Sánchez Reyes, Pilar Gonzalbo Aizpuru, Cecilia Greaves, Speckman Guerra, Rebeca Barriga Villanueva, Gayol y Zárate.

Mientras que otros miedos, que surgen al amparo de ideas o creencias, intereses o necesidades, valores o prejuicios, pueden considerarse como miedos culturales y, por ello, algunos sólo son compartidos por ciertos grupos y, todos, son más cambiantes o varían al paso del tiempo. Entre ellos, el miedo de los grupos a perder un sitio privilegiado en la comunidad: el de las autoridades a ver minado su poder y legitimidad, el de las elites a perder su posición y el reconocimiento de esta posición (el de las familias novohispanas a que sus mujeres debieran trabajar como lo hacían las de sectores menos favorecidos o el de las elites de Buenos Aires a no ser reconocidos en una ciudad que crecía a un ritmo acelerado) y el de los médicos a perder su clientela tras la muerte de las parturientas.⁴ A ello se suman el miedo a la excomunión o al castigo después de la muerte, a la vulnerabilidad femenina ante las tentaciones y los pecados y, en general, a la transgresión de las mujeres, al deshonor y la deshonra (la de los maridos engañados o la que seguía a la deshonra femenina).⁵ O bien el miedo de los indígenas a lo ajeno, al desarraigo, a la pérdida de los lazos familiares y de la identidad, al extrañamiento cultural y el ridículo.⁶

Como puede observarse, algunas amenazas vienen de fuera: el contagio de la enfermedad; las tempestades en el mar; el castigo o el internamiento de las autoridades; los golpes, el engaño o el abandono por parte del cónyuge; la falta de memoria por parte de los familiares o la excomunión por parte de la Iglesia; la tentación por parte de las mujeres. Pero otros provienen del propio individuo, como el miedo a caer en la tentación y a no prepararse adecuadamente para la muerte.

Por otra parte, algunos miedos pueden ser manipulados con fines didácticos o moralizantes: el miedo al naufragio, entendido como castigo a los pecados de los tripulantes, sirvió para procurar el buen comportamiento de los marinos; mientras que el miedo a la enfermedad y a la muerte sirvió para lograr que la gente aceptara la vacuna.⁷ Otros miedos han servido a los intereses de un individuo, grupo o institución: la he-

⁴ Para estos temas pueden verse los capítulos de Vásquez Meléndez y Speckman Guerra, Gonzalbo Aizpuru, Gayol, Bazant y Domínguez Herbón.

⁵ Que se dibujan claramente en los textos de Lozano, Trejo, Sánchez Reyes, Gonzalbo y Roselló.

⁶ En el capítulo de Barriga Villanueva.

⁷ Ver Trejo y Agostoni.

chicera de San Pablo del Monte se valió del miedo a la enfermedad para obtener dádivas de los habitantes, mientras que el cura se valió del miedo al destino después de la muerte y amenazó con excomulgar a quienes recurrieran a la hechicera; el miedo a la enfermedad y al contagio se utilizaron para reforzar prejuicios contra los pobres y reforzar las líneas de división social; el miedo a la criminalidad se usó para justificar el castigo y el miedo al castigo se utilizó para prevenir el delito.⁸

Por tanto, el miedo va acompañado de su contraparte, que es la disipación o la esperanza. Para los marinos los avances en la tecnología naviera y, para ellos y los moribundos, el buen comportamiento y la preparación para la muerte, para la sociedad el control y castigo de los criminales, para las parturientas y los enfermos los avances de la medicina o la hechicería, para las potenciales pecadoras y sus familiares las instituciones de encierro, para los niños y los indígenas el retorno a la familia y la comunidad, para las elites los majestuosos monumentos mortuorios que, junto a otros semióforos, les permitían conjurar el olvido.⁹

Pero, como toda historia, la de los miedos no permite simplificaciones. Los remedios al miedo en ocasiones generaron nuevos miedos: el miedo a las decisiones del médico y a las vacunas, a la hechicera y su capacidad de generar la enfermedad, a la represión y el abuso de las autoridades civiles o religiosas.¹⁰ Además, un mismo actor puede, a la vez, sentir y generar miedo: las autoridades utilizan el miedo a la enfermedad y a la criminalidad, pero sienten miedo a la rebelión, a la epidemia sin control, al desprestigio, al marginal; la Iglesia recurre a la incertidumbre sobre una vida futura, pero teme a la pérdida de los feligreses o al poder de la hechicera, los maridos generan miedo en el cónyuge quien, a la vez, les provoca temores, los criminales atemorizan a sus víctimas pero temen al castigo.¹¹

⁸ Ver Molina, Carrillo, Vásquez Meléndez y Speckman Guerra.

⁹ Es un aspecto que aparece prácticamente en todos los trabajos, en el orden en que se les mencionó: Trejo, Sánchez Reyes, Vásquez Meléndez, Speckman Guerra, Bazant y Domínguez Herbón, Molina, Agostoni, Carrillo, Greaves, Barriga Villanueva, Gayol y Zárate.

¹⁰ Este punto también aparece en diversos capítulos, de nuevo en el orden mencionado: Bazant y Domínguez Herbón, Agostoni, Molina, y Speckman Guerra.

¹¹ Como puede verse en Agostoni, Carrillo, Barriga Villanueva, Greaves, Vásquez Meléndez, Speckman Guerra, Trejo, Sánchez, Molina, Roselló y Lozano.

En conjunto, los trabajos contenidos en el volumen aportan una historia de diferentes ópticas y dimensiones, plena de miedos y temores, remedios y esperanzas, ello nos permite contar con nuevos elementos de análisis en el estudio de la vida cotidiana y desenredar la madeja de tantas situaciones que, por su complejidad, no pueden explicarse en función de una sola causa.

MIEDOS NATURALES
Y MIEDOS CULTURALES

PECADORES Y TORMENTAS: LA DIDÁCTICA DEL MIEDO

*Flor Trejo Rivera**

Que las naves son nubes en la inmensidad de las aguas, y las nubes son naves en la región de los vientos. Y todo parece, que es persuadirnos, a que Christo viene de Juez y de Piloto, y que en metamorfosis de navegantes han de ser juzgados los hijos de Adán.

BR. JUAN DE GARATE, 1677 (sermón)

El mar es uno de los espacios que ofrece el escenario idóneo para tratar el tema del miedo. Incluso metafóricamente podría utilizarse como sinónimo. El mar, como un ser vivo que muestra sus latidos en el vaivén de su oleaje, también puede parecer caprichoso en confabulación con el viento y las nubes. Basta ver las representaciones de tormentas o tempestades para comprender la amenaza que una enorme masa de agua significa para la sobrevivencia. En su investigación sobre la percepción que la sociedad occidental de los siglos XVIII y XIX tenía de las riberas y las playas, Alain Corbin plantea la transformación de la sensación de repulsión que el mar causaba a la metamorfosis de la costa en un ámbito de salud y ocio.¹ Su trabajo pone en evidencia el discurso cambiante sobre la maldad y bondad de las aguas. A pesar del evidente peligro que las grandes masas de agua representan para un ser terrestre como es el hombre, el concepto negativo creado por las sociedades occidentales del Renacimiento, tiene sus raíces en los textos bíblicos. En ciertos pasajes de la Biblia, como el

* Subdirección de Arqueología Subacuática, INAH.

¹ Corbin, *El territorio del vacío*, 1993.

Génesis, los Salmos y el libro de Job, las grandes extensiones de agua son un elemento incómodo e incluso aborrecible. Simbolizan el caos, son ajenas al hombre y no concuerdan con la imagen de un entorno armonioso o coherente. El paisaje del paraíso no admitía el espectáculo marítimo, pues no encajaba en las representaciones de sociedad ideal. Los animales acuáticos eran desconocidos y parecían monstruosos. El océano se representa en la Biblia como un instrumento de punición, donde incluso las aguas tienen voz, pues su constante rumor es el eco que invita al arrepentimiento.²

Posiblemente el argumento del diluvio, tema fundamental en la historia del hombre occidental, influyó de manera contundente en la percepción del mar de las sociedades del Renacimiento. La comunidad científica del XVII y XVIII confundía en episodios simultáneos la historia del hombre y la de la Tierra.

El diluvio, al ser el tema central durante más de dos siglos, provocó que el mar fuera visto con horror. “La permanente agitación de las aguas del mar sugería la posibilidad de un nuevo diluvio”, es decir, el movimiento continuo del agua oceánica era sospechoso, pues tenía antecedentes de maldad ilimitada. Además, la pintura y literatura contribuyeron con su parte para reforzar la idea.³

Bajo esta perspectiva, MAR y PECADO se relacionaron constantemente. Las grandes extensiones de agua fungieron como elemento punitivo por excelencia.⁴ Sin embargo, el mar también presenta su lado redentor. La destrucción purifica y regenera para dar lugar a nuevas formas de vida,

² Corbin, *El territorio*, pp. 13-14.

³ Corbin, *El territorio*, pp. 15-18. Para ejemplificar la importancia del diluvio en la historia Corbin presenta a dos autores de cosmogonías, uno británico y otro francés, para ver, desde una perspectiva del paisaje, la visión que se tenía del mar. Para Thomas Burnet, en *La teoría de la tierra*, antes del diluvio no existía el mar ni las montañas, bajo esta imagen la tierra era perfectamente bella. William Whiston, en su *Nueva Teoría de la Tierra*, propuso que el mar sí existía antes del diluvio, pero era de menor tamaño, la catástrofe lo que hizo fue modificar la fisonomía y el litoral del océano primitivo. Resalta de este autor que para él antes del diluvio no existía la tempestad, además durante el tiempo que navegó el Arca las aguas permanecieron sosegadas para no hacerla naufragar.

⁴ La referencia constante al “universal diluvio” puede encontrarse citada numerosas veces en obras de diverso carácter. Por ejemplo, Vázquez de Espinosa, en su *Descripción de la Nueva España*, dedica un capítulo para explicar la historia de Noé y su arca.

donde el diluvio simboliza el final de un periodo humano que abre paso a otros tras el castigo.⁵

A pesar de la reiterada imagen negativa del mar, en el segundo tercio del siglo XVII aparece una modalidad en la percepción del entorno marítimo. Poetas y literatos, principalmente franceses, escribieron sobre el placer de mirar el juego de reflejos que el sol provocaba en el agua, sobre la oportunidad de la meditación y reflexión al observar los melancólicos paisajes marítimos.⁶ Sin embargo, me parece importante resaltar que esta percepción positiva, agradable y amable es posible porque es una reflexión generada desde la orilla. Paseos, estancias cortas frente al mar motivan y exaltan los sentidos. Pero no es lo mismo maravillarse de las aguas oceánicas desde la orilla que desde un barco, lejos de la seguridad de tierra firme. A esto se suma otro detalle interesante. Mientras los franceses comenzaban a disfrutar del mar, no sucedía lo mismo entre literatos y pintores hispanos.⁷

En el cambio operado sobre la idea negativa del mar también influyeron los avances tecnológicos que buscaban resolver los problemas de las travesías trasatlánticas, es decir, la navegación de altura e incrementar la seguridad de los viajes. Poco a poco, con el incremento de la tecnología náutica, la percepción del entorno marítimo dejó de ser del todo agresiva y la navegación se volvió un personaje redentor de la antigua imagen. En el discurso de los tratadistas navales, el mar se convirtió, de un ente ofensivo, en un espacio que permitía el intercambio y la conquista. En las reflexiones sobre el valor del barco como la mejor máquina inventada por el hombre, todos los autores ibéricos de libros sobre navegación de los siglos XVI y XVII discurren sobre la valoración perniciosa de los autores antiguos sobre los peligros de cruzar el mar.⁸ Es evidente la necesidad de

⁵ Monterrosa Prado y Talavera Solórzano, *Repertorio de símbolos cristianos*, p. 87.

⁶ Corbin, *El territorio*, pp. 40-41.

⁷ Llama la atención que siendo España un país con uno de los imperios marítimos más extensos, se ocupara poco del tema en comparación a la producción de otras áreas del viejo continente como los holandeses o los ingleses. Hacia finales del siglo XVIII aparecen de manera más constante pinturas con tema marítimo, pero es hasta la centuria siguiente que se cultiva el paisajismo y dentro de esta corriente los temas del mar. Arias Anglés, "Del siglo XVIII a la segunda mitad del XIX: los comienzos del marinismo", en *Imágenes de un coloso*, pp. 13-16.

⁸ Como ejemplo ver Falero, *Tratado del esfera y del arte del marear* (1535), Medina, *Arte de navegar* (1545) y García de Palacio, *Instrucción náutica* (1587). Estas obras

tal advertencia en las obras náuticas elaboradas en el marco del incremento del tráfico en las rutas hacia el Nuevo Mundo. Si bien es cierto que el diseño de los buques mejoró junto con las técnicas de orientación en alta mar, en el nacimiento y formación de conocimientos navales nuevos, los tratadistas se sentían obligados a resaltarlo frente a los argumentos de los autores clásicos. Es por ello que en cierta literatura se encuentra con frecuencia este tipo de razonamientos.

No obstante, es importante tener cuidado con generalizar sobre la tecnología náutica y su relación con el miedo al mar. Una idea difundida sobre la disminución del temor hacia las aguas oceánicas se centra en los logros del avance tecnológico. Delumeau colocó el miedo al mar dentro de lo que llamó “miedos espontáneos y permanentes”, donde propone que el sentimiento de inseguridad disminuía de manera directamente proporcional en la medida en que los avances técnico navales garantizaban viajes transoceánicos con menores posibilidades de accidentes.⁹

El planteamiento es el siguiente: incremento técnico náutico = mayor seguridad = reducción del sentimiento del miedo. Posiblemente este discurso gire en torno al énfasis que los tratadistas náuticos del Renacimiento hicieron sobre los éxitos de la navegación trasatlántica. La necesidad de realizar largas travesías en entornos marítimos diferentes motivó la creación de diseños más sofisticados en los buques, así como el incremento en la precisión de los instrumentos de navegación. Poner el acento en este logro sobre la precariedad del tipo de embarcaciones e instrumentos que los habían precedido, era obligado. Expresiones como “poner la vida en tres o cuatro dedos que es el grueso de la tabla de un navío” o como “ninguno use el navegar pues como es natural a los peces es impropio de los hombres”, eran repetidas por los autores de obras de navegación, a fin de dejar clara la distancia tecnológica entre una y otra etapa.¹⁰

La idea de progreso técnico asociada a mayor seguridad no está a discusión. Sin embargo, me parece importante hacer algunas precisiones, a fin de matizar ciertos aspectos para el análisis del miedo al mar y aportar otros elementos de discusión sobre la materia. En un barco de

pueden consultarse en la compilación en formato electrónico: González-Aller Hierro, *Obras clásicas de náutica y navegación* (1998).

⁹ Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 41.

¹⁰ García de Palacio, *Instrucción náutica*, fol. 2v.

madera o en un buque de vapor, ante una tormenta, el sentimiento de temor será el mismo. El rugir del viento, el golpeteo de la lluvia sobre cubierta, la inseguridad de mantenerse en pie ante el brusco vaivén del buque, las crestas de las olas abrazando el barco como tentáculos, la sensación de caer en el vacío cada vez que el navío es levantado por el agua, provocan una impresión de cercanía con la muerte sin importar si el piso sobre el que se está parado es de madera o metal, si es de una cubierta o trasatlántico, si su fuerza motriz es el viento o la propela. Es decir, el miedo al mar es un miedo primigenio y como tal se activa al momento de algún cambio climático brusco.¹¹

El evento natural, es decir, el mar embravecido, provoca un miedo natural, sin embargo, este temor espontáneo puede convertirse también en un miedo creado. A pesar de la evidente mejora en la capacidad de las embarcaciones que surcaban hacia el Nuevo Mundo y de la constante reiteración de la supremacía náutica de ese momento sobre las navegaciones de los antiguos, convivía a la par un sentimiento que invariablemente relacionaba las grandes extensiones de agua con un espacio potencialmente punitivo y, por lo tanto, peligroso. El Génesis, con la historia del Diluvio, marcó de manera muy específica la manera de percibir el mar; este pasaje del Antiguo Testamento aportó un juego de dicotomías para la tradición literaria occidental. Tierra y Mar se convirtieron en los elementos opuestos que representaban el bien y el mal, la seguridad y el castigo, la vida y la muerte. El elemento de transición entre ambos opuestos fue el Arca: un pequeño espacio de salvación sustituto de la tierra firme, pero envuelto en medio del abismo acuático.¹²

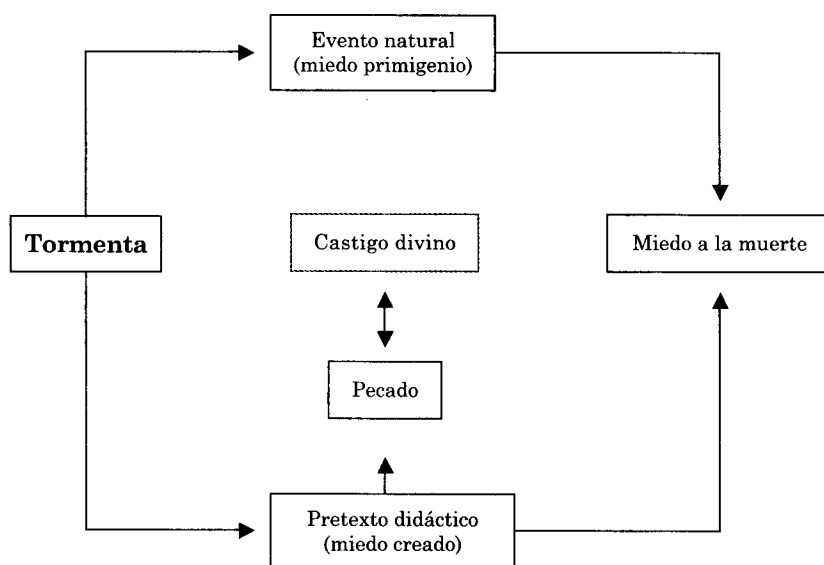
El discurso religioso utilizó el espacio marítimo como uno de los medios idóneos para hacer presente la justicia divina, castigar el pecado y fomentar el arrepentimiento. Si Dios había creado los mares, no podía ponerse en duda la obediencia de las aguas ante sus mandatos. El diluvio era la prueba más contundente de la relación pecado-castigo. El agua, al mismo tiempo que servía de instrumento correctivo también se convertía en el elemento purificador. Bajo ese esquema, enfrentar el mal tiempo

¹¹ A esto hay que añadir el recuerdo de tragedias recientes provocadas por huracanes y tsunamis, contra los que poco pueden hacer los adelantos científicos y las comunicaciones electrónicas.

¹² Miranda Aguilar, *Modelos ibéricos*, p. 19.

en alta mar era enfrentar la ira de Dios. Así, el temor natural a un medio diferente como el acuático, sobre todo cuando el elemento era alterado por el mal tiempo, se convirtió en un miedo cultural al asignarle un carácter de prueba divina ante la constante e inevitable tentación del hombre de caer en el mal.

Imagen 1



En los acervos históricos existe abundante información sobre los accidentes marítimos ocurridos en las rutas transoceánicas americanas del imperio español. Usualmente, después de un algún infortunio durante la navegación, la Casa de la Contratación de las Indias exigía una averiguación detallada del suceso. En principio para intentar un rescate tanto de los restos de la embarcación como de su cargamento y después para poder identificar culpables del siniestro, en caso de que los hubiera. Los expedientes emitidos por dicha institución en Sevilla contienen información sobre la ruta, el cargamento, las maniobras, los intentos de rescate y un listado diverso de circunstancias que evidenciaban las con-

tradiciones de un sistema tan complejo de comunicación e intercambio entre ambos continentes.¹³

Dentro de este universo documental, los papeles de carácter religioso como sermones y oraciones prácticamente no han sido explotados como una fuente para acercarse a los sentimientos de aquellos que experimentaron una tragedia en alguna travesía marítima. Existían ciertas prácticas de carácter devocional relacionadas directamente con el movimiento de embarcaciones en los puertos. Por ejemplo, antes de zarpar se acostumbra celebrar una misa por el buen viaje de una flota o los buques próximos a salir; al final del viaje, si éste había sido azaroso, tripulación y pasajeros acudían a los recintos sagrados de su devoción a cumplir sus promesas y dar gracias por la salvación.¹⁴ En ocasiones, estos actos quedaban registrados en documentos impresos donde se hacía explícita la tragedia y los elementos divinos que habían intervenido para el milagro del arribo a tierra firme. Sin embargo, no todos hacen referencia a pérdida de embarcaciones por mal tiempo, también aparecen situaciones de enfrentamiento con naves enemigas o el empleo de la metáfora de la navegación y el naufragio para aleccionar sobre las virtudes de la reflexión y el arrepentimiento.¹⁵ Además de los sermones también las historias de las provincias religiosas están salpicadas de eventos trágicos en el mar. La narración de estos hechos servía para resaltar, ante los lectores, las bondades, virtudes y actos milagrosos de los representantes de la orden religiosa y todas las vicisitudes sufridas para poder instaurar la fe.¹⁶

¹³ Al respecto ver las obras de Serrano Mangas, *Naufraios y rescates* y Pérez-Mallaína Bueno, *El hombre frente al mar*.

¹⁴ Durante la navegación también se llevaban a cabo actos litúrgicos a bordo, como la misa y la confesión. Sobre este tema ver Sánchez Reyes, "Zarpar bajo el cobijo divino", pp. 145-208, en Trejo Rivera (coord.), *La flota de la Nueva España 1630-1631*.

¹⁵ En la Colección Lafragua de la Biblioteca del Fondo Reservado de la UNAM existen ejemplos de estos impresos. Hasta el momento he localizado once documentos, el más antiguo es de 1627 y hace referencia a una cédula de Felipe IV ordenando la celebración anual de acción de gracias por la salvación en 1625 de los galeones de la Armada Real de la Carrera de Indias y Flota de Nueva España. Un ejemplo de un sermón metafórico, también de la misma colección, es el escrito por el M.R.P. Fr. Mathias Saenz de San Antonio, *Lucerna y avisos de peligros en el puerto de la Eternidad para los navegantes en el mar borrascoso de este mundo*, 1738.

¹⁶ Para darse una idea del tipo de información que proporcionan estos escritos puede verse el Libro I, Cap. XII del R.P. Francisco de Florencia, S.J., *Historia de la Provincia*

LOS EXVOTOS EN TEMPLOS, ORATORIOS Y LUGARES SAGRADOS DAN TESTIMONIO DEL PERMANENTE MIEDO AL MAR Y DE LA NECESIDAD HUMANA DE IMPETRAR LA PROTECCIÓN DE FUERZAS SOBRENATURALES. LAS OFRENDAS DE LOS NAVEGANTES DE LA ANTIGÜEDAD (MONEDAS, PEQUEÑOS BARCOS, REMOS) YA EN TIEMPO DE LOS ROMANOS EVOLUCIONARON HACIA LAS “TABLAS PINTADAS”, ANTECEDENTE DE NUESTROS RETABLITOS.¹⁷ AUNQUE NO SON FRECUENTES, NO FALTAN REFERENCIAS A NAUFRAGIOS EN LAS COLECCIONES MEXICANAS DE EXVOTOS OFRECIDOS POR LOS AGRADECIDOS SOBREVIVIENTES DE CATÁSTROFES MARÍTIMAS. SÓLO DIOS TIENE PODER PARA SUSPENDER EL RIGOR DE LAS LEYES DE LA NATURALEZA, PERO LOS SANTOS, COMO MEDIADORES, PUEDEN PROPICIAR LA MISERICORDIA DIVINA.

Aunque es frecuente en casi todos los documentos que registran eventos de accidentes marítimos alguna referencia a elementos divinos o milagrosos relacionados con el mal tiempo, los escritos de carácter religioso dan cuenta de cómo el discurso, en donde se consideraba que la furia del mar era consecuencia y castigo de los pecados cometidos por los que viajaban a bordo, no era debatido ni puesto en duda. Estos testimonios nos permiten reflexionar sobre la didáctica del miedo como una herramienta para procurar el buen comportamiento de los fieles cristianos. Resulta interesante cómo, tanto los documentos laicos como los religiosos, utilizan el elemento de pecado y castigo como una pieza importante en la narración y explicación del mal tiempo, el accidente y la salvación. No obstante estas semejanzas en el discurso, es necesario destacar que los sermones y oraciones tenían como función específica la reflexión, y en ese sentido contienen numerosas referencias a la naturaleza pecaminosa del hombre y al uso del mar como un medio para castigar y provocar el arrepentimiento.

Esencialmente casi todos los escritos de orden religioso que hacen referencia a vicisitudes en el mar contienen los mismos elementos: narración del viaje, mal tiempo, maniobras, actos de contrición, arrepentimiento y salvación. Sin embargo, para este artículo se utilizará la oración eucarística escrita en 1792 por don José Mariano Beristáin de

de la Compañía de Jesús de Nueva España; el capítulo V de la Historia de la provincia del Santo Rosario y el capítulo XXXI de fray Agustín de la Madre de Dios, Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano.

¹⁷Thomas Calvo, “El exvoto”, pp. 31-42, reproduce las palabras de Cicerón, según el cual estos dones permitieron a muchos marinos evadir la fuerza de las tormentas.

Sousa,¹⁸ como eje expositivo, debido a la riqueza narrativa, casi teatral, de su escrito. A ello se suma una serie de datos valiosos sobre maniobras y técnicas náuticas que no se observan con tanto detalle en otros documentos del mismo tema. Finalmente, aunque el impreso fue elaborado en la última década del siglo XVIII, es importante señalar que el discurso no se diferencia notablemente de los documentos del mismo carácter escritos en centurias anteriores. Por ello, a pesar de narrar la apreciación de un accidente en alta mar ocurrido a finales de la Ilustración, sirve para exponer un panorama del mundo hispano, al menos desde el siglo XVI hasta el XVIII, sobre la percepción del entorno marítimo como un elemento de punición.

El impreso titulado *Oración eucarística que en la solemne acción de gracias que tributaron al Todo-Poderoso el capitán, oficiales, tripulación y pasajeros de la fragata correo de S.M. La Diana*, leído un año después en la iglesia de San Agustín de La Coruña, narra a lo largo de 44 folios, el accidentado viaje a bordo de la fragata correo *La Diana* y su naufragio en los bancos de las Bahamas. Las zonas de poca profundidad y con áreas de cayos y bajos solían ser escenarios de accidentes durante la navegación entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Sin embargo, no siempre podían ser evitadas y en algunas rutas era indispensable atravesarlas. Los naufragios ocurrían con mayor frecuencia en Veracruz, la península de Yucatán y los canales de La Florida y las Bahamas.¹⁹ Para el retorno hacia España,

¹⁸ José Mariano Beristáin de Souza (1756-1817) fue un personaje bastante prolífico e interesante. Doctor en teología y bibliógrafo de brillante carrera, después del naufragio que aquí se narra obtuvo una canonjía en la metropolitana de México con el cargo de arcediano y deán, además fue superintendente del Hospital de San Andrés y rector del Colegio de San Pablo. En 1796 comenzó su monumental obra *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*. Combatió a la Independencia y en agradecimiento a su fidelidad el gobierno español lo premió con la vena de comendador de Isabel la Católica. *Diccionario Porrúa. Historia, biografía y geografía de México*, pp. 422-423.

¹⁹ Resulta difícil ofrecer cifras concretas de accidentes marítimos en la ruta Veracruz-La Habana-Península Ibérica. Los registros en acervos históricos dan muestras de la frecuencia de este tipo de incidentes cuyas causas básicamente eran cuatro: tripulación incapacitada, buques mal contruidos, ataque de enemigos, incendio y mal tiempo. Algunas obras presentan relaciones de naufragios ocurridos durante la Carrera de Indias, como Serrano Mangas, *Naufragios y rescates*, Pérez-Mallaína, *El hombre frente al mar* y García de León, *Contra viento y marea*. Fuera del ámbito académico existe la publicación del aventurero Robert F. Marx, *Shipwrecks in the Americas*, con un listado que incluye la zona del Caribe, Centroamérica y Sudamérica donde abarca eventos

los canales de La Florida y las Bahamas eran un área obligada de navegación. La ruta se llevaba a cabo a través del Canal de las Bahamas, hacia el noroeste, entre los Cabos de Virginia y Bermudas, hasta cerca de los 38°, para continuar hacia el Este hasta las Azores.²⁰

EL PERIPLO DE LA FRAGATA CORREO *LA DIANA*

El 23 de noviembre de 1791 la fragata zarpó del puerto de La Habana con 68 pasajeros rumbo a La Coruña, pero inmediatamente enfrentaron un Norte con mucha furia que los mantuvo 38 horas lidiando con el temporal en la embocadura del Canal de las Bahamas. Como era imposible seguir navegando se refugiaron en el fondeadero de Cayo Blanco, donde permanecieron 14 días al abrigo en espera de mejor panorama.²¹

Este tiempo fue aprovechado por la tripulación y los pasajeros para pasear por los cayos. Durante su excursión se toparon con sepulcros y restos óseos humanos de anteriores naufragios. Una vez serenado el tiempo continuaron su viaje el 10 de diciembre. Cuando apenas habían zarpado nuevamente se encapotó el cielo y se alborotaron las aguas. El capitán y su tripulación hicieron las maniobras correspondientes para sobrellevar la tormenta y evitar los arrecifes y bancos del canal. Las operaciones efectuadas a bordo fueron descritas con detalle por el autor:

Se aferraron juanetes y velas menores, se tomaron dos risos a las gabias: no pudo observarse la latitud ni éste ni el siguiente día 12. Íbamos a afligirnos, pero presto nos consolaron las precauciones, que al Capitán dictaron la teoría y la experiencia de aquellos mares. Velas proporcionadas, mucha exactitud en la corredera, guardia doble a los topes, vigilancia continua,

desde el siglo XVI hasta el XIX. Llama la atención que el número de accidentes, para las Bahamas, se incrementa significativamente en cada siglo: seis en el XVI, ocho en el XVII, ochenta y dos en el XVIII y 172 reportes para la centuria decimonónica (pp. 314-342). Sin embargo, esta investigación tiene el inconveniente de que no cita sus fuentes, por lo cual se puede descartar como una obra de consulta científica.

²⁰ Serrano Mangas, *Naufragios y rescates*, pp. 16-18.

²¹ Beristáin de Souza, *Oración eucarística*. Todo el relato de este accidente está basado en el impreso mencionado. Solamente se indicará la foja cuando se haga una cita textual.

observación de las corrientes, uso del escandallo, consulta de los mapas y derroteros, y poner la proa a un rumbo una quarta más distante, que el común, de los arrecifes y bancos de Baháma, el Tumbado y las Maravillas: esto es, al Norte 4a al N.E. con que nos creíamos huir seguramente de tales escollos y oponernos a la fuerza de las corrientes, que pudieran arrojarnos a la costa bárbara de la Florida.²²

El 12 de diciembre a las 8 de la noche comenzó la tragedia. Con la furia del agua y el viento, el timón de la fragata pegó con gran violencia en los arrecifes de las Maravillas y la mitad de la popa se rompió. Inmediatamente al suceso, las olas levantaron la fragata y al caer ésta tocó las peñas, “sentándose, golpeándose y sacudiéndose” siete veces hasta romperse la quilla. Al destrozarse ésta la pérdida del buque era inevitable. Beristáin describe la escena terrible del accidente:

El Capitán manda y nadie puede obedecerle, el Piloto grita y nadie le oye, el Contra maestre quiere echar las anclas y las hachas no cortan, los Marineros se esfuerzan a maniobrar y el barco no obedece a las maniobras. Uno allí se abraza de otro compañero y ambos se despiden para la eternidad; otro aquí se arroja y pide perdón a todos, publicando menudamente sus culpas: por un lado unos trabajan despavoridos por afianzar el bote y la lancha; y otros por otro lado se suben a las barandas para arrojarse al agua en la primera ocasión. Trémulas las piernas, los brazos débiles, el semblante pálido, desencajados los ojos, la lengua balbuciente, la voz desmayada, y en todo moribundos todos, formaban sobre la cubierta de la nave el espectáculo más horrible y doloroso.²³

La fragata resistía el temporal con dos anclas, pero a las dos de la mañana el cabo de una de ellas se rompió por el roce continuo con las piedras de los arrecifes. Al quedarse sólo con un ancla decidieron cortar el cable de la otra para evitar que el buque se estrellara contra las rocas. La corriente los arrastró hacia la zona de poca profundidad. Sin gobierno por falta de timón, ni anclas que les permitiera detenerse ante el peligro,

²² Beristáin de Souza, *Oración eucarística*, f. x.

²³ Beristáin de Souza, *Oración*, f. XIII.

navegaron durante dos días con el escandallo²⁴ en la mano, el corazón en la garganta y el Nombre de Dios en la boca.²⁵

Algunos días después, por la tarde, advirtieron tierra, la isla de la Gran Bahama. Como la profundidad hacia el cayo avistado disminuía, para evitar el peligro de encallamiento decidieron enviar a un grupo en una lancha más pequeña para explorar la tierra que prometía su salvación. El grupo de exploradores encontró que sólo era un cayo pequeño, anegadizo y lleno de manglares. Sin embargo, decidieron avanzar más en su reconocimiento sin dar noticias al grupo que esperaba. Siete días tardaron en regresar. El resto de tripulación y pasajeros, temerosos por el retraso de los expedicionarios decidieron construir una balsa con los mástiles, restos de catres, gallineros y pipas. Aún no terminaban la construcción de la balsa cuando apareció el otro grupo. Su estado lastimero era el reflejo de las noticias que traían. A doce leguas de distancia de donde habían dejado la fragata, encontraron tierra. Caminaron en ella con el agua y el lodo hasta la cintura, sufriendo la hostilidad del lugar, lleno de piedras puntiagudas que les destrozaron los zapatos y los pies. Magullados por las múltiples caídas sufridas en la exploración, sin comida ni agua habían regresado con sus compañeros.

A pesar del resultado, el grupo votó por llegar a ese lugar, al menos para morir en tierra. En el cayo formaron un campamento dedicado a San Juan Evangelista. Durante días los atacó la furia de las aguas, tanto del mar como del cielo, gracias a la cual pudieron saciar su sed chupando las velas mojadas. Los 68 sobrevivientes estuvieron 62 días al desamparo. Los loros que venían embarcados como regalo fueron parte de sus provisiones y el aguardiente lo mezclaron con el agua salobre para tener algo de líquido. Se hicieron camas con los pinos recién cortados y la hierba húmeda, fueron atacados por enjambres de mosquitos y emponzoñados por los árboles del lugar. Náufragos en un desierto de agua, las islas o bajos no eran del todo una salvación:

²⁴ El escandallo es un instrumento náutico imprescindible en cualquier travesía. Sirve para conocer la profundidad y el tipo de fondo. Consta de una plomada cónica de gran peso unido a una cuerda con marcas cada determinada longitud.

²⁵ Beristáin de Souza, *Oración*, f. xx.

¡Dios mío, si esto es vivir, más amargos días tenemos ahora en la paz y quietud de la tierra, que en medio de las turbulentas olas del Mar!²⁶

Mientras los sobrevivientes seguían lavando sus pecados con tanto sufrimiento, el capitán de la fragata salió en la lancha en busca de la Isla de Providencia, zona de dominio inglés, para pedir socorro, distante 50 leguas del resto del grupo. Su misión tuvo éxito. Fueron rescatados y permanecieron dos meses en recuperación antes de volver a navegar hacia el puerto de La Coruña.

EL VIENTO Y EL MAR: MINISTROS DE LA JUSTICIA DE DIOS

En el relato de las vicisitudes sufridas por los tripulantes de la fragata correo *La Diana*, la descripción de la tormenta, el momento del accidente y la situación de desamparo que vivieron los sobrevivientes durante los siete meses hasta su arribo al puerto de La Coruña, es un cuadro muy expresivo de los sentimientos de peligro, temor y castigo que surgen cuando el mar se convierte en un enemigo o en el canal de la Justicia Divina.

La narración del doctor Beristáin es un ejemplo que destaca por la calidad literaria y sus expresiones metafóricas sobre la cercanía de la muerte en el mar. Todo el escrito podría ser analizado a detalle, pues abunda en expresiones que enfatizan la importancia de efectuar de manera constante la reflexión conciente sobre el propio comportamiento. En este sentido, se van a destacar algunos fragmentos del discurso del autor, a fin de ejemplificar en un caso concreto lo apuntado en la primera parte de este artículo. Párrafos arriba se citó textualmente la descripción de las maniobras de la tripulación para intentar salvar la fragata de los bajos y escollos a que la empujaba el viento y el mar embravecido. Resalta la precisión de las expresiones náuticas y los detalles que explican las acciones efectuadas para disminuir la velocidad del buque, la atención al cambio de profundidad y el cambio de rumbo para evadir los arrecifes señalados en las cartas de marear. Pero esta explicación, más propia de

²⁶ Beristáin de Souza, *Oración*, f. xxx.

marinos, tenía un objetivo muy claro: resaltar que la destreza humana no puede nada contra el castigo divino:

Débiles mortales (dixo Dios) ¿de qué servirán vuestras precauciones y esfuerzos, ni las reglas de vuestro Arte, ni los conocimientos de vuestra Ciencia, ni todos los auxilios del ingenio, del valor y de la naturaleza en el día que yo tengo destinado para baxar sobre vosotros con todo el rigor de mi justicia a castigar vuestras maldades y en vosotros los pecados también de vuestros Padres, de vuestras Consortes y de vuestros hijos?²⁷

Es importante recordar que este impreso fue escrito para ser leído solemnemente en una acción de gracias, ofrecida por los sobrevivientes, un año después del accidente en la iglesia de San Agustín de La Coruña. Bajo este contexto resulta evidente la intención teatral del relato, pues el público que lo escuchaba había sido partícipe de la tragedia. En este sentido, la pluma del autor parece inspirada más en la filosofía del Antiguo Testamento. Beristáin introduce dos voces en su narración, la de él como personaje que vivió el accidente y la de Dios, como juez implacable de la vida humana:

Mar, enfurécete y sacude de tus espaldas ese peso de iniquidad que te abruma: viento, embravécete más y apaga de una vez el corrompido aliento con que hasta aquí te han infestado esos detestables objetos de mi indignación: Tierra, acércate y descúbrete para oponer la dureza de tus rocas a ese leño frágil, que tantos días ha conservado unas vidas, que me son enteramente abominables.²⁸

Posiblemente, ante la lectura de cada párrafo del autor, los aterrados sobrevivientes recordaban sus actos cometidos y que los hacía cómplices del naufragio de la fragata *La Diana*. La siguiente expresión hace evidente el manejo del discurso para sensibilizar al público cautivo y pintarles el cuadro más horroroso, en caso de no seguir los preceptos de la Iglesia:

²⁷ Beristáin de Souza, *Oración*, f. xi.

²⁸ Beristáin de Souza, *Oración eucarística*, f. xi.

Yo llenaré (dice Dios) vuestras casas de lamentos, de confusión y de tinieblas, y me complaceré con vuestros gemidos como con una música agradable; porque no tengo ahora más gozo que hacer justicia y castigar al que ha violado los sagrados respetos de mi eterna Soberanía: Perezcan pues todos los que pisan la mísera cubierta de esa Nave y sepúltese la Fragata *Diana* donde jamás se sepa ni de sus marineros, ni de sus pasajeros, ni aun de sus tablas.²⁹

¿No bastaba el clamor de los arrepentidos que en cubierta gritaban *Padre pequé contra T?* Según el narrador, Dios había cerrado los ojos y con las dos manos se había tapado los oídos de la Clemencia. Los afligidos náufragos hicieron votos y promesas de convertirse, de llorar sus culpas y de enmendar las vidas. María, a quien habían implorado su protección, intercedió por ellos: “desarmó la diestra de su Hijo Santísimo y le sacó el decreto de vida para todos”.³⁰ Finalmente el discurso termina con la advertencia de las consecuencias de volver a perder el temor:

Y tened por cierto, que no hay para los Marineros Timón más firme, Ancla más segura, Aguja más infalible, que el Temor de Dios, la Virtud y la Penitencia. A éstas solas respetan los vientos, a éstas solas no se atreven las aguas, éstas solas llaman la vista benéfica de Dios sobre los que navegan, con ellas solas habita perpetuamente la protección de María Santísima, con ellas viven los Ángeles y solo de ellas huyen los espíritus infernales. Sed Santos, Hermanos míos, y sereis intrépidos en las tormentas y borrascas y animosos en los mayores peligros: sed Santos, y así os volvereis felices Navegantes en la tierra: sed Santos, y llegaréis a ser bienaventurados en el deseado Puerto de la Gloria.³¹

Para la Iglesia, el mar fue uno de los escenarios idóneos para invocar a la reflexión sobre el comportamiento. Un refrán nos muestra la relación directa entre el acercamiento espiritual y los peligros de la navegación: *el que quiera aprender a rezar debe hacerse a la mar*. El miedo inmediato ante un mar tormentoso presenta la posibilidad de la muerte. Sin embargo,

²⁹ Beristáin de Souza, *Oración*, f. xv.

³⁰ Beristáin de Souza, *Oración*, f. xvi.

³¹ Beristáin de Souza, *Oración*, f. xxxvi.

el fin de la existencia no era la única intranquilidad. Según el dogma cristiano, haber cometido uno o varios pecados, es decir, la transgresión de algunos de los mandamientos, implicaba un castigo después de la muerte. Las descripciones del infierno y el purgatorio son muy similares a las tribulaciones que se pasan en una tormenta, pero tenían un inconveniente: eran eternas.

El pecado solía ser un pasajero cotidiano de los barcos. Los tripulantes, hombres curtidos por la rudeza de la vida en el mar, tenían sobre sí la fama “bien ganada” de una vida licenciosa. Se les acusaba de supersticiosos, herejes, bígamos, mal hablados y sodomitas entre otros deslices. No debe extrañarnos que la presencia de un barco con cargamento tan pecaminoso fuera presa fácil de la confabulación del viento y las aguas. Incluso, una embarcación podía representar los pecados de una sociedad y su accidente marítimo un llamado de atención al gobierno del emperador. La importancia que el buen comportamiento cristiano representaba para las autoridades de la corona española, así como el arrepentimiento genuino para evitar castigos divinos, se hace patente en un documento emitido por Felipe IV donde ordena la celebración perpetua al Santísimo Sacramento en acción de gracias por haberse salvado los galeones de la Armada Real de la Carrera de Indias y la Flota de Nueva España en 1625.³² Este documento subraya la expresión del rey donde indica que bajo su cargo se deben reformar los vicios y pecados públicos a fin de “esquivar” las ofensas divinas.³³ La ejecución de esta orden se aprecia en la publicación de varios sermones, en diferentes fechas, con el motivo ya señalado.³⁴

Diego García de Palacio, autor de un tratado de navegación del siglo XVI, en el capítulo dedicado a comprender las señales de la naturaleza para

³² Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México (ACCMM), Correspondencia, Caja 1, Exp. 7, fs. 1-4v. *Correspondencia sobre la celebración de una misa de acción de gracias, cada 29 de noviembre, fiesta del Santísimo Sacramento, por haber llegado a salvo la flota y los galeones de 1625. 1 Febrero 1626* (agradezco a Gabriela Sánchez Reyes la referencia y a Jesús Alfaro Cruz la transcripción del mismo).

³³ *Correspondencia*, f. 3.

³⁴ Al menos tres sermones se encuentran en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de la UNAM. Uno escrito en 1627 por el P.M. Iván de Ledesma, otro predicado en 1675 en la Catedral de Puebla y el tercero celebrado en 1677.

hacer los pronósticos del tiempo a fin de evitar las tormentas, resalta el gobierno del Todopoderoso sobre el mar:

[...] puedan con tiempo apercibir su nao y disponerse para buen suceso y encomendarse a Dios que todo lo rige y gobierna, y de cuya mano penden todas las tempestades y serenidades.³⁵

Dados los peligros evidentes de las travesías marítimas, existían ciertos rituales atenuantes. Por ejemplo, los testamentos que los marineros estaban obligados a elaborar antes de zarpar, manifiestan la institucionalización del miedo a morir sin el sacramento. Los ejercicios espirituales efectuados a bordo, como las celebraciones eucarísticas, los votos, la confesión y la práctica del bien morir, eran recursos aprobados por la Iglesia para sortear los peligros del alma pecadora. A estas rutinas se sumaban otras prácticas no autorizadas comprendidas dentro del campo de la superstición. Amuletos, oraciones, nóminas y ciertos rituales propiciatorios, acompañaban a los marineros en sus viajes de alta mar.

El mar era el elemento perfecto para encaminar al rebaño. Como había advertido Beristáin, la santidad era el salvoconducto infalible para surcar con seguridad las aguas. Sin embargo, pocos pasajeros podían cumplir con el requisito. El discurso de este personaje de brillante carrera eclesiástica, buscaba hacer reflexionar desde lo más profundo del miedo, sobre la conveniencia de seguir los mandamientos de la Iglesia.

A partir del siglo XVI, comenzó a ser común la publicación de relaciones de naufragios. Estas narraciones se convirtieron en un género literario muy característico.³⁶ Estas narraciones sirvieron como lecturas *exemplares* para concientizar a los lectores sobre los horrores no sólo de la navegación y sus accidentes, sino de cómo el pecado podía hacer perder a un barco en alta mar. Funcionaban como una lectura didáctica para inducir a la reflexión y contrición, pues conocer las desgracias de otros nos ayuda a cuestionar nuestro comportamiento y encauzarlo a fin de evitar el castigo divino.

³⁵ García de Palacio, *Instrucción náutica*, p. 221.

³⁶ Ver, por ejemplo, la obra de Gomes de Brito, *Historia trágico-marítima*, donde se compendian una serie de relatos de accidentes marítimos.

El miedo se convirtió, a través del mar, en una herramienta didáctica: *Nuestro temor sólo era efecto de la voluntad que conservó el Señor de afligirnos para purificarnos.*³⁷

BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS ANGLÉS, Enrique, “Del siglo XVIII a la segunda mitad del XIX: los comienzos del marinismo”, en *Imágenes de un coloso. El mar en la pintura española*, Centro Nacional de Exposiciones y Promoción Artística, Ministerio de Cultura, 1993, pp. 13-16.
- CALVO, Thomas, “El exvoto: antecedentes y permanencias”, en *Dones y promesas. Quinientos años de arte ofrenda (exvotos mexicanos)*, México, Centro Cultural Arte Contemporáneo, Fundación Televisa, 1996, pp. 31-42.
- CORBIN, Alain, *El territorio del vacío occidente y la invención de la playa (1750-1840)*, Barcelona, Mondadori, 1993.
- DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989.
- DICCIONARIO PORRÚA, *Historia, biografía y geografía de México*, 6a. ed., México, Porrúa, 1995.
- FLORENCIA, Francisco de, S.J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 2a. ed., prólogo de Francisco González de Cossío, México, Academia Literaria, 1955.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Contra viento y marea. Los piratas en el Golfo de México*, México, Plaza Janés, 2004.
- GARCÍA DE PALACIO, Diego, *Instrucción náutica (1587)*, Madrid, Editorial Naval, Museo Naval, 1993.
- GOMES DE BRITO, Bernardo, *Historia trágico-marítima*, Buenos Aires, Colección Austral, Espasa-Calpe, 1948.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar, “Lo prodigioso cotidiano en los exvotos novohispanos”, en *Dones y promesas. Quinientos años de arte ofrenda (exvotos mexicanos)*, México, Centro Cultural Arte Contemporáneo, Fundación Televisa, 1996, pp. 42-45.
- GONZÁLEZ-ALLER HIERRO, José Ignacio, *Obras clásicas de náutica y navegación* (versión electrónica), Serie II, vol. 17, Fundación Histórica Tavera, Madrid, 1998.
- Historia de la provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*, Madrid, CSIC, Departamento de Misiología española, 1963.

³⁷ *Oración eucarística*, f. XVII.

- Imágenes de un coloso. El mar en la pintura española*, Centro Nacional de Exposiciones y Promoción Artística, Ministerio de Cultura, 1993.
- MADRE DE DIOS, fray Agustín de la, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano mina rica de exemplos y virtudes en la historia de los Carmelitas Descalzos de la provincia de la Nueva España*, versión paleográfica, introducción y notas de Eduardo Báez Macías, México, UNAM, 1986.
- MARX, Robert, *Shipwrecks in the Americas*, Nueva York, Dover, 1987.
- MIRANDA AGUILAR, Alma Delia, "Modelos ibéricos de narraciones de naufragios siglos XVI y XVII", tesis de maestría en Letras, FFYL-UNAM, 2006.
- MONTERROSA PRADO, Mariano y Leticia TALAVERA SOLÓRZANO, *Repertorio de símbolos cristianos*, México, INAH, 2004.
- PÉREZ-MALLAÍNA BUENO, Pablo Emilio, *El hombre frente al mar. Naufragios en la Carrera de Indias durante los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996.
- SÁNCHEZ REYES, Gabriela, "Zarpar bajo el cobijo divino. Prácticas religiosas en los viajes de la Carrera de Indias", pp. 145-208, en Flor TREJO RIVERA (coord.), *La flota de la Nueva España 1630-1631. Vicisitudes y naufragios*, México, INAH, Colección Obra Varia, 2003.
- SERRANO MANGAS, Fernando, *Naufragios y rescates en el tráfico indiano durante el siglo XVII*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.
- VAZQUEZ DE ESPINOSA, Fray Antonio, *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, México, Patria, 1944.

Fuentes primarias

- BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Oración eucarística que en la solemne acción de gracias que tributaron al Todo-Poderoso el capitán, oficiales, tripulación y pasajeros de la fragata correo de S.M. La Diana*, Madrid, Pantaleón Aznar, 1792.
- Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México (ACMM), Correspondencia, Caja 1, Exp. 7, fs. 1-4v. *Correspondencia sobre la celebración de una misa de acción de gracias, cada 29 de noviembre, fiesta del Santísimo Sacramento, por haber llegado a salvo la flota y los galeones de 1625. 1 Febrero 1626.*

SI NO POR AMOR... POR MIEDO:
VIOLENCIA CONYUGAL Y TEMOR
AL DESHONOR EN EL MÉXICO COLONIAL

*Teresa Lozano Armendares**

[...] tenía tanto miedo a su marido que su sola presencia era bastante para ponerla inmóvil, taciturna y descolorida, de manera que se le notaba el temor de que estaba poseída, extrañándosele al punto su natural buen humor y su frecuente afable trato.¹

A pedimento de su marido, don Joseph Sasonema, doña María Ana Negrete había sido depositada primero en la Misericordia y después en casa del regidor don Francisco Casuso. El 4 de noviembre de 1759, entre 9 y 10 de la mañana, al momento de ser trasladada en silla de manos de ese depósito a casa del tocinero, don Luis Garay, fue agredida por su suegro y su marido, quienes con una espada y un cuchillo le dieron varias puñaladas. Ella se defendió con pies y manos pero resultó gravemente herida; murió el 28 de ese mes. Los agresores se refugiaron en el cementerio de Jesús Nazareno. Ana María, en su declaración, dijo que su suegro y su marido le habían dado mala vida; que éste hizo escándalos en el recogimiento de la Misericordia y su suegro trató de introducir una espada que siempre portaba, rompió el torno y varias veces, a voz en

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

¹ Declaración de doña Francisca Escobar y Llamas en el proceso de divorcio de doña Francisca Pérez Gálvez. Archivo General de la Nación de México (en adelante AGNM), *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 8, f. 15v.

cuello, la amenazó de que, “de salir, le había de dar muerte”.² La mañana de los hechos, al momento de salir de la casa donde estaba depositada, “sin embargo de hallarse gravemente enferma, bajó por su pie hasta el zaguán en donde se embarcó en la silla de manos que para el efecto estaba prevenida; que a este tiempo vio en la puerta de la vinatería que está frontero de la casa de Casuso a los dichos su marido y suegro; que conociendo las cautelas de uno y otro se sobresaltó y tuvo temor no le infriesen en su salud o bien algún perjuicio, pero alentada con que la seguía dicho escribano de cámara, en algún modo se consoló...”.

Llevado [...] de los impulsos de una caridad cristiana, ha cedido a los ruegos de su mujer, que arrepentida del torpe exceso de la adulterina incontinencia que mantuvo [...] con la que manchó el tálamo de su inocente marido, ha conformándose con las justas capitulaciones que éste propone, [...] bajo las cuales acepta reunirse con ella, perdonar la pasada injuria y enbotar (sic) los filos de la acción criminal que para vindicarla le franquea todo derecho.³

El 21 de junio de 1797, don Gregorio Eslava, alcaide de la cárcel pública, presentó un escrito ante el corregidor en el que afirmaba que un tal Pedro Benavides, a pedimento de su padre político, quien le acusó de vago, vicioso y malentrenido y haberle quitado la virginidad a una mujer, fue condenado a tres años de presidio ultramarino y habiéndose conmutado la sentencia a dos años de obras públicas, el 31 de octubre de 1796, se le puso en libertad. Sin embargo, el tal Benavides no solamente no se reunió con sus parientes, sino que se quedó alojado en la enfermería de la cárcel, ministrándole los alimentos, desde el chocolate por la mañana hasta la cena, doña Gertrudis Contreras, esposa del alcaide.

Por padecer de una enfermedad de la vista, nada supo don Gregorio hasta que los mismos reos, compadecidos de él, le informaron de cómo habían observado unas acciones tan indecentes como eran la de que

² No se sabe por qué estaba Ana María encerrada en la Misericordia, ni por qué la iban a cambiar de depósito, ni a qué se debía el odio que le tenían su marido y su suegro; éste, al momento de agredirla estando en la silla de manos, le decía a su hijo “dale por el corazón”, AGNM, *Criminal*, v. 716, exp. 6, f. 78-89.

³ Parecer del asesor Lic. Agustín de Villanueva Cáceres Ovando, en el juicio de don Gregorio Eslava contra su mujer, doña Gertrudis Contreras y el amante de ésta, Pedro Benavides, AGNM, *Criminal*, v. 367, exp. 3, f. 445.

ambos retozaban, se osculaban y se abrazaban con absoluto descaro, por lo que presentó querrela civil y criminal para que los adúlteros fueran castigados y así tratar de resarcir su honor ultrajado. Finalmente, aun ganando el juicio, don Gregorio perdonó a su cónyuge.

Los ejemplos que sirven para ilustrar este artículo tuvieron lugar en el arzobispado de México, en el siglo XVIII. En ellos aparece el miedo en diferentes manifestaciones: en el primer caso, a perder la vida a manos de sus agresores; a quedar solo, casi ciego y abandonado por su esposa, en el segundo y a los malos tratos, las amenazas, la pérdida del honor, y a los perjuicios económicos, en los demás ejemplos.

Es sabido que las mujeres en la Nueva España dependían casi absolutamente de los hombres, dependencia justificada en la cultura patriarcal española, aun no siendo original ni exclusiva de ella.⁴

En muchas de las más antiguas civilizaciones, la mujer estuvo supe-
ditada a la voluntad del varón, haya sido padre, hermano o esposo. En la religión cristiana, basada en principios judaicos, esta postura es refrendada por San Pablo, uno de sus pilares fundamentales, de tal manera que la mentalidad novohispana, respecto a la posición de las mujeres, no fue sino consecuencia de una tradición ancestral.

El ideal del matrimonio cristiano es que entre el hombre y la mujer se establezca un vínculo firme y estable que permita alcanzar los fines de éste, a saber, la generación y educación de los hijos y la mutua ayuda que deben prestarse los esposos a través de la comunidad de vida (cohabitación), no sólo en la educación de la prole, sino en todos los aspectos de la existencia.

Los escritos del siglo XVI sobre el matrimonio hacían hincapié en la función de éste como reflejo del orden de Dios en la tierra, con la autoridad del marido como legítimo gobernante de la familia, suavizada por la obligación de amar y cuidar a la esposa e hijos. Uno de los escritores de esa época, fray Vicente Mexía, dedicó el primer tratado de su libro sobre el matrimonio a argumentar que el orden de la naturaleza exigía que los maridos considerasen a sus esposas como compañeras y no como esclavas. Según Mexía, cuando Dios creó a Eva del cuerpo de Adán, demostró que el marido debe amar mucho a su mujer porque

⁴ Así se definía en el derecho castellano, vigente en las provincias de Ultramar. Margadant, "La familia", pp. 40-50.

ella es muy parecida a él: y es casi otro él. Eva no fue creada para ser esclava de su marido —dice— porque no fue producto de los pies de éste, ni tampoco su sirvienta porque no provenía de sus manos. Sin embargo, no intentó ser su igual porque no fue creada a partir de sus hombros o su cabeza; por el contrario, fue hecha de su costilla, mostrando que tenía que estar bajo su protección y cobijo. Él debía amarla y enseñarle, mostrarle cómo evitar los errores, aconsejarla y corregirla, defenderla de todo mal y peligro.

Mexía se refirió a la sabiduría de los padres de la Iglesia cuando describió las relaciones de poder más apropiadas dentro del matrimonio. Ni esclava ni sirvienta, la esposa iba a convertirse en la dueña de la casa y de los bienes del marido, pero siempre subordinada a él. Su estado de sumisión perpetua, según Mexía, se justificaba por el hecho de que Dios creó a Adán antes que a Eva. Una buena esposa preservará la paz y armonía en la casa, sin atreverse nunca a contradecir a su marido, a desobedecerlo o a molestarlo, y recordará siempre que ser una mujer es ser menos que su marido.⁵

De tal manera que la idea más común respecto a la relación entre hombre y mujer es que ésta viviera siempre temerosa de aquél por su natural y obligatoria dependencia de él. Pero, ¿lo fue así en todos los casos? ¿No era posible que, en ciertas circunstancias, este temor lo tuviera el hombre hacia su cónyuge? ¿En qué consistió verdaderamente este temor? ¿Cuál fue la actitud de la sociedad ante una mujer o un hombre que, justificado su temor, hubieran sido víctimas de abusos y malos tratos por parte de su pareja?⁶

Este artículo trata sobre el temor que, dentro del matrimonio, podía sentir un cónyuge respecto al otro porque la cultura patriarcal española justificaba que las mujeres dependieran de los hombres desde el nacimiento hasta la muerte y el matrimonio era uno de los estados en que la mujer adquiría la dependencia y también podía tener cierta seguridad en su situación personal. Al aceptar sumisión y dependencia, la mujer no dejaba de temer los arranques de violencia física, verbal y psicológica tan frecuentes en los cónyuges varones de la época. Una cosa es que la mujer sintiera cierto temor reverencial hacia su marido,

⁵ Mexía, *Saludable instrucción*. Citado por Perry, *Ni espada rota*, pp. 68-69.

⁶ La legislación de la época señala los derechos y las obligaciones de ambos cónyuges. Rodríguez San Miguel, *Pandectas*, Escriche, *Diccionario*, *passim*.

como autoridad y cabeza de la familia, y otra muy diferente, que viviera en constante miedo y angustia debido al carácter explosivo del esposo, a sus arranques de cólera; muchas mujeres padecían la violencia de sus cónyuges cuando éstos estaban en estado de ebriedad, o por celos. Seguramente muchos matrimonios, me atrevería a decir que la mayoría, vivieron en armonía, sin resentir esta situación de dependencia de la mujer, sino como algo que estaba bien, como “Dios manda”; si nos enteramos de que en muchos otros matrimonios la mujer o el hombre vivía atemorizado por la actitud o la conducta de su pareja, es porque estos conflictos, sucedidos a fines de la época colonial en la capital del virreinato, llegaron ante las autoridades civiles o eclesiásticas y, en algunos casos, estas mujeres y hombres demandaron el divorcio ante el provisor.

Ahora bien, para que en la época colonial pudiera darse el divorcio eclesiástico, debían cumplirse requisitos que hacían muy difícil su obtención. Eran causales de divorcio el adulterio y la sevicia pero, ante la dificultad para comprobar judicialmente la primera causal, casi siempre los abogados se esforzaban por demostrar la sevicia, esto es, la crueldad excesiva y los malos tratos de un cónyuge hacia el otro.⁷

De acuerdo con la definición que de miedo da la Real Academia Española en 1734, éste consiste “en la perturbación del ánimo, originada de la aprehensión de algún peligro o riesgo que se teme o recela”. Significa también “el recelo o aprehensión vehemente que uno tiene de que le suceda alguna cosa contraria a lo que deseaba, fundado en algún motivo”. Y temor es definido como “pasión del ánimo que hace huir o rehúsa las cosas que se aprehenden dañosas, arriesgadas o peligrosas”.

Es así que el miedo trasciende en la vida cotidiana de muchas personas, especialmente como resultado de una mala convivencia de pareja. Sus protagonistas, especialmente las mujeres, vivían con temor a ser golpeadas o abandonadas por sus maridos, con los consiguientes perjuicios económicos y, en casos extremos, como en el ejemplo que mencioné al principio, hasta miedo a perder la vida.

En uno de estos casos, el abogado de la demandante Ignacia Palacios, expresó lo siguiente:

⁷ Leyes de Toro, norma 82, en varias ediciones.

Esa infeliz niña ha tenido la desgracia de verse casada con un hombre, cuyo carácter duro y modales crueles le han hecho padecer una vida llena de amarguras.

Mucho despego, indiferencia, riñas sin justos motivos y aún positivos malos tratamientos así de palabra como de obra, han sido la recompensa que han tenido su juicio, recogimiento y absoluta subordinación a su marido.

No satisfecho éste con hacerla sufrir una vida tan penosa, se ha extendido su saña a su tiernísima madre y hermana a quienes ha golpeado también. [...] un hijo pequeño que tiene no ha dejado de participar de su indecible crueldad; pues por golpear a la madre ha habido vez que los golpes alcancen al hijo, como sucedió la noche del día 19 de septiembre último en que, después de un grande escándalo que formó, tiró un golpe a la madre en la cabeza la cual retachando en la del inocente hijo que tenía en los brazos, resintió éste la furia de su padre.

Finalmente ni la consideración de estar Doña Ignacia embarazada, como lo está en la actualidad, ha contenido el despecho de su marido y esto es lo que ha colmado su sufrimiento y estrechádola en conciencia, muy a su pesar, a solicitar la separación del matrimonio por medio del divorcio; pues *teme justamente la pérdida de su vida y la del inocente feto* continuando en su compañía, bien que no se hallan juntos en el día; pues desde el último hecho escandaloso, se separó violentamente del lado de su madre política a cuya sombra vivían y no ha vuelto a la casa ni ha mandado cosa alguna para el sustento de su mujer e hijo con lo que ha dado una nueva prueba de su despego y abandono.⁸

DEL AMOR AL MIEDO EN LA RELACIÓN DE PAREJA

De acuerdo con los preceptos cristianos que ya mencioné, el buen marido debería ser moderado, tal como un sabio gobernante y seguir cuatro principios: tratar a su esposa como persona honrada creada por Dios, no como esclava o sirvienta; no huir de ella como si fuera algo desconocido,

⁸ Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM), 1820, caja 176, exp. 45. El marido “no negó haber[le] levantado la mano una u otra vez, trató de disculparse y pidió la reunión de su matrimonio, la que resistió tenazmente doña Ignacia, sin embargo de haberle hecho patente el señor provisor que todo lo que había expuesto no prestaba mérito para el divorcio”. Debe tenerse en cuenta que sólo si la sevicia hacía insufrible la convivencia, quedaba justificado el divorcio.

porque ella es carne de su carne; amarla mucho; y, finalmente, honrarla todo lo posible, pero no hasta el punto de pervertir el orden natural.⁹ Así se consideraba ser don Manuel Antonio Sosa, quien en un juicio, acusó a su esposa de adulterio y expresó que, al sorprenderla,

[...] pude haber castigado tan semejante exceso y atrevimiento, quitándoles a ambos la vida; y si lo hubiera hecho esforzado de mi cólera, si a pesar de ella no hubiera contemplado en mi decente nacimiento, en mi parentela que se compone de unas santas religiosas capuchinas de Valladolid, y en la vida arreglada que observo, y he observado siempre, frecuentando los sacramentos, y dedicado solo a mi trabajo, sin que de mi conducta se haya observado la más mínima nota, y por el contrario en la expresada mi mujer no se observa más de una vida desarreglada, precipitándome a cada instante con sus malos tratamientos, injuriándome con las palabras más ofensivas, y lo que es más no haber podido conseguir que se confiese a mi ejemplo, ni que cumpla con la Iglesia.¹⁰

Pero no sólo los maridos amenazaban de muerte a sus mujeres; había casos en que incluso los amantes las atemorizaban. El 17 de marzo de 1762 se denuncia la incontinenencia en que vivían Francisco Xavier de Mota y Josefa Mariana Ruiz, ambos con previos matrimonios en Puebla. Se ordenó la aprehensión de los amantes a quienes se encontró juntos, haciendo vida maridable en una accesoria de la calle de San Felipe de Jesús. Al ser interrogados, él dijo que se trajo a Mariana porque ella se lo pidió, debido a que pasaba mala vida con su marido. Tomó de pretexto llevarle unas enaguas a Francisco Xavier y lo persuadió de que la llevara a México, diciendo que tenía una parienta en el convento de la Enseñanza. Él accedió; y cuando ya estaban en México, ella le pidió que no la dejara: “a súplicas y con caricias le rogaba no se fuese y la dejase”.

El mismo día declaró Mariana; dijo que Francisco Xavier la inquietó, persuadió y “requestó” de amores, la instó para que se saliese de su casa y sacara sus alhajas. Ella se resistió y él la amenazó de muerte. Ella, de miedo, accedió, llevándose bastantes joyas y ropa. En el curso de esos cinco meses, Francisco Xavier vendió o empeñó las joyas. La muchacha declaró

⁹ Perry, *Ni espada rota*, pp. 68-69.

¹⁰ AGNM, *Judicial*, v. 32, exp. 44, f. 366-369.

que como cristiana quería apartarse de la incontinencia y volver con su marido, de quien dijo que la estimaba y que la trataba con decencia, poniendo como ejemplo las alhajas que por amor le había obsequiado. Mariana se denunció a sí misma y se querelló contra su amante por lo de las joyas. Pidió castigo para él; un tal Antonio Parra acudió por ella para llevarla a Puebla con su marido.¹¹

Otro caso es el de María Salomé Maldonado, quien fue herida por su amasio Joseph Cerda, subteniente de la segunda compañía del batallón de Pardos. De acuerdo con las declaraciones de ambos, llevaban cinco años de incontinencia y Cerda había adquirido tal influencia sobre ella y su marido que “por su humildad si a él lo enviaba por medio de pulque o de almuerzo y le decía que fuera a la parte más lejos, con toda humildad obedecía”. Se quejó Salomé de que “se quedaba conmigo varias veces atemorizándome de que me había de matar a él y a mí”. A tal extremo llegaba el temor que Salomé le tenía a Cerda que “del propio miedo que le he concebido, me he meado parada, por cuyo motivo –agregó– y el de correr riesgo su vida y la de su hijo, se querellaba criminalmente más precisada del temor que no del amor”.¹²

Ana María de Trejo Almaraz, acusada de adulterio por su marido, se hallaba recluida en el convento de Regina Coeli. El supuesto amante presentó varios testigos, quienes aseguraron que la conocía de vista pero que no tenía ilícita amistad con ella. Uno de los testigos dijo que una vez que los esposos se disgustaron, se encerró en su cuarto y no la dejó entrar, por lo cual estuvo con la mujer del testigo tres o cuatro días, hasta que volvió con su marido. Otro de los testigos dijo haberla visto golpeada de la cara y que “ella le ha manifestado el miedo que le tiene a su marido, por lo cual estaba en el ánimo de huirse, lo que verificó el domingo de Ramos”.¹³

En 1709 Gaspar Cataño, marido y conjunta persona de Bernarda Antonia, se quejó ante el Provisor de que hacía 16 años que había contraído matrimonio, no faltando en todo ese tiempo “a las obligaciones que debo de hombre honrado, dándole todo lo necesario y sin ponerle las manos”; sin embargo, su mujer “faltando a las legalidades del matrimonio” había entablado amistad con un mulato llamado Antonio

¹¹ AGNM, *Matrimonios*, v. 12, exp. 14, f. 48-52.

¹² AGNM, *Criminal*, v. 715, exp. 1, f. 2-13.

¹³ AGNM, *Criminal*, v. 622, exp. 9, f. 178-209.

Fragoso. El día que los sorprendió juntos, “por la distancia en que él estaba huyó y no pude conseguir con él obrar lo que a fuer de hombre de bien me tocaba y habiendo cogido a dicha mi mujer para efecto de castigarla por faltar a las legalidades del matrimonio”, llegó el hermano del marido y otras personas, quienes impidieron el castigo. El marido pidió que su esposa fuera depositada en el recogimiento de San Miguel de Betlemitas “donde caritativamente le asistiré con un tostón cada semana por ser mujer que puede trabajar”. En cuanto al amante, pidió se le encerrara en la cárcel arzobispal porque “estamos próximos a que si nos encontramos nos pueda suceder un lance”.¹⁴

EL HONOR DEBE QUEDAR A SALVO

Así como don Gaspar Cataño, hubo maridos que se quejaron en el Provisorato de la mala conducta de sus mujeres pues preferían denunciarlas y poner en entredicho su honor, porque si se llegaba a hacer pública la mala conducta, tenían fundamentado temor a ser considerados afeminados o consentidores. Tal sucedió con don José María Pagani quien, en 1807, envió un escrito del tenor siguiente:

Digo: que en siete años que llevo de casado han sido infinitos los disturbios que me ha hecho padecer el mal carácter de mi mujer. Lo de menos es la poca subordinación y respeto que me tiene, y cierto predominio que ha llegado a adquirir hasta poner trabas a mi honor y no dejándome corregirle los excesos en que incurre.

Lo más es que olvidada de su alma, y de su conciencia ha profanado los sagrados vínculos que nos unen, entregándose sin pudor ni recato a una disolución que toca en los términos de desenfrenada, con cuantos se vende de cara descubierta, hace ya gala de su disolución y a mí mismo me ha querido hacer, o depositario de sus infidelidades, o probar mi paciencia y sufrimiento con hacer ostentación de sus delitos.

Los confiesa a boca llena sin empacho ni embarazo no solo en las reconvenções privadas que le he hecho, sino en presencia de los jueces ante quienes me he puesto en la necesidad de ponerla el deseo de que se corrija y enmiende con este mismo fin le he perdonado una y muchas veces,

¹⁴ AGNM, *Matrimonios*, v. 205, exp. 24, f. 4; Pita Moreda, p. 348.

poniendo en tortura mi honor y aquel justo resentimiento que dan unos agravios de esta clase, pero el fruto que he sacado de mi benignidad ha sido el que por grados haya prostituido más y más su conducta.

Y últimamente, cansado de tolerarla yo seguí de mi acusación adelante, si encontrara en este su verdadero remedio. Pero veo que nada es bastante para ir a la mano de una mujer que ya se ha connaturalizado con el vicio; y que cuando algo se consiguiera, al cabo me habría de ver en la dura necesidad de recibir a mi lado a una pública ramera, conocida por tal entre cuantos tienen noticia de ella”.¹⁵

Existieron también, a pesar de las costumbres de la época, maridos maltratados por sus esposas, y casos como el que voy a exponer fueron muy poco frecuentes porque pocos hombres se arriesgaban a acusar a su cónyuge por las faltas que ésta hubiera cometido, ante la posibilidad de ser presa de la burla y escarnio sociales.¹⁶

Don Mariano Bueno, oficial de limador de la Real Casa de Moneda, casado desde hacía 13 años con doña María Luisa Rivera, alias “La Bollitos”, se quejaba de que desde que contrajo matrimonio le daba todo su salario a su esposa “sin quitar más que lo preciso para zapatos y pagar un tanto semanario a un mercader que me ha proveído de ropa, cuando la he habido menester, y eso de poco tiempo a esta parte, vista de que tomando todo mi salario no cuidaba como buena mujer de economizar para proveerme de cosas tan precisas”. Y agregó “ya se ve, hay que admirar, que no atendiese a eso, cuando ni los alimentos que son más urgentes, me los ha ministrado”. En fin, concluyó, “no ha cumplido con los oficios que toda mujer debe prestar a su marido [...] y me ha hecho insoportable el yugo del matrimonio”.¹⁷ En este caso, como en el de doña Francisca Pérez Gálvez que voy a tratar después, hay que destacar la labor del abogado. El marido fue quien puso la demanda de divorcio, acusando a su esposa de adulterio y sevicia. El abogado de don Mariano Bueno adujo que

¹⁵ AGNM, *Matrimonios*, v. 102, exp. 4, f. 19-23.

¹⁶ Pitt Rivers, *Antropología*, p. 49, se refiere a las muestras de escarnio que padecieron los maridos cornudos.

¹⁷ AGNM, *Matrimonios*, v. 95, exp. 1, f. 1-53.

No carece de crueldad, que una mujer todas las noches riña con su marido, y que lo más de ellas lo tenga en vela, provocándolo con injurias, respecto a que éstas lastiman tal vez, más que los golpes, y que a más de ponerlo a punto de perderse, le privará del descanso, sin considerar que su falta podría causarle la muerte, en el supuesto de su duro trabajo en el día, en la lima de la Casa de Moneda.

Respecto a la sevicia, que incluía negarle al marido el débito conyugal, el abogado de “La Bollitos” argumentó no haber lugar, pues “aun cuando un hombre sea demasíadamente afeminado, no es fácil creerle que la mujer sea capaz de tratarlo con el rigor y aspereza que pueda llamarse sevicia bastante para el divorcio. [...] Y el que nunca dejase su lado y le permitiese el uso del matrimonio siempre que quería, aun sufriendo que la lastimase, prueban el amor con que lo ha mirado y que nunca faltó a la fidelidad”.¹⁸

Según un reputado abogado de la época,¹⁹ apoyado “en el sentir de todos los autores que tratan la materia”, los malos tratamientos del marido a la mujer o de ésta a aquél eran causa bastante para la separación de los cónyuges cuando aquellos pasaban a la categoría de graves y atroces; o aunque fueran leves, si eran frecuentes y sin causa justa o racional, de modo que llegaran a conmover la ira y provocar el odio e inducir al mal moral; siendo suficiente un solo acto atroz para no deber esperar al segundo, que acaso podría ser inevitable. Y aunque no fuera dable establecer en la materia una regla fija sobre cuáles fueran injurias atroces, por ser grave cualquiera con respecto a la mujer noble, dice este abogado que “los autores” ponen como ejemplo ya el trato inhumano en la casa, las palabras contumeliosas,²⁰ la maquinación contra la vida de la mujer, los actos proporcionados a herir, el desprecio diario e incesante y “así otros a este modo”.

Veamos otras situaciones y expresiones que se utilizaban relativas a los malos tratamientos y que sugieren temor e insufrible convivencia conyugal. Mi mujer “se ha pervertido, faltando a la fidelidad matrimonial

¹⁸ Otros autores han registrado casos parecidos: Arrom, *La mujer mexicana*, pp. 116-145.

¹⁹ Don Santiago Laredo, abogado de doña Francisca Pérez Gálvez. AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 1, f. 6-11.

²⁰ Contumelia: oprobio, injuria u ofensa dicha a una persona en su cara.

y a la subordinación que debe guardar”, alegó un tal Iragorri. El abogado de su esposa adujo que desde que doña María se casó con él, había sufrido mucho, porque este hombre se desentendía de sus obligaciones y sólo cuidaba de su deleite y diversión. Los cuatro primeros meses pudo ella disimular sus sufrimientos y tolerar el trato “áspero, soberbio y miserable” de su marido; no le daba ropa ni subsistencia y ella tuvo que vender sus cosas para comprar alimentos para ambos. Por un tiempo logró Iragorri contener “todo el torrente de su mal genio... pero luego descubrió su corazón y carácter insufrible, intrépido y atrevido”. Entonces, restituyó a su esposa a la casa de su madre, a donde llegó golpeada, enferma e “inconoscible”.²¹

Mariana Puyade acusó a su marido de adulterio. Dijo que éste quiso matarla para casarse con su amante; que al darse cuenta de los desvíos de su marido, éste la amenazó con calumniarla.²² En este caso, como en el de los maridos maltratados, lo que está en juego es el honor, el buen nombre. El miedo a los golpes y a las explosiones violentas de los hombres son un temor físico; el temor al qué dirán, al escándalo, a la vergüenza de que se sepa el haber sido golpeada, es un temor cultural.

En otro de los casos, las riñas e insultos entre los esposos eran frecuentes porque el marido no quería pagar los gastos. La esposa había guardado silencio ante los abusos del marido hasta que decidió demandarle el divorcio. Como resultado, éste la llamó “puta arrastrada”, la hirió en varias ocasiones y la amenazó de muerte.²³

En un caso más, Antonio, portero de la administración de correos, era un ebrio consuetudinario y continuamente maltrataba a su esposa María Josefa. La mujer dijo que su marido estaba embrutecido por el vicio y que era vil y despreciable “como la gente del pueblo”. Debido a la embriaguez, Antonio fue separado de su empleo, aunque se le dio medio sueldo en atención a la esposa y a la hija. María Josefa fue depositada en la casa de sus padres, a donde acudía el marido con el propósito de injuriar a toda la familia.²⁴

En la solicitud de un marido al Provisorato para que su mujer se reuniera con él, encontramos elementos importantes que ilustran el temor:

²¹ AGNM, *Criminal*, v. 362, exp. 3, f. 151-186.

²² AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 795, exp. 10.

²³ AGNM, *Matrimonios*, v. 68, exp. 9, f. 97-111.

²⁴ AGNM, *Matrimonios*, v. 68, exp. 10, f. 112-124.

los padres de ella, llamada María, son quienes la sostenían económicamente. El marido era tambor mayor del batallón de Fieles Realistas de México; en mayo de 1816, fue dado de baja por vicioso e incorregible. María lo acusó de ebrio consuetudinario, jugador y de que la maltrataba y no la mantenía. Miguel, el marido, dijo que su esposa era una mujer inútil y ebria. María lo abandonó y se fue con sus padres; rehusó terminantemente volver con su marido pues prefería ir a las Recogidas, como se le amenazaba.²⁵

En marzo de 1816, Micaela inició proceso de divorcio y pidió ser depositada porque “teme mucho a su marido”; la convivencia era muy conflictiva y ella dijo que la trataba como esclava y tenía incluso miedo de que la matara. Sin embargo, después de mes y medio de depósito, en que el marido no pagó los gastos de su manutención, lo que causó a Micaela “bastante sonrojo”, el matrimonio decidió reunirse de nuevo. El provisor les pidió juramento de frecuentar los sacramentos y de vivir en concordia.²⁶

En noviembre de 1816 Joaquina demandó divorcio por el grave riesgo para su salud, su vida y su alma, ya que el marido y el cuñado (quien vivía con ellos) eran violentos, desvergonzados e inmorales; la insultaban y proferían blasfemias que horrorizaban al vecindario. Joaquina fue depositada en casa de su madre, de donde la sacó el marido a mano armada, con amenazas y ayudado por el alcalde de barrio. Ante la autoridad civil que averiguaba el hecho, Joaquina, ya amedrentada, se mostró sumisa, negó haber pedido divorcio y aceptó reunirse con el marido.²⁷

Queja de otra mujer en 1820:

[...] Yo no lo veo rezar, ni procurar dar buen ejemplo a mis hijos; todo lo contrario es lo que practica; a su desenfrenada boca los inocentes le temen, a sus exasperaciones le huyen y, por último, a la voracidad de su genio se amedrentan de tal suerte que a más de sentirlo por sí, se confunden de ver lo que yo con él paso.²⁸

²⁵ AGNM, *Matrimonios*, v. 68, exp. 11, f. 125-132.

²⁶ AGNM, *Matrimonios*, v. 68, exp. 13, f. 139-145.

²⁷ AGNM, *Matrimonios*, v. 68, f. 212-223.

²⁸ AHAM, 1820, caja 175, exp. 32, 9 f.

En 1709, Inés de la Rosa Bernal se querelló contra su marido Manuel Antonio Alfonso, con quien llevaba 19 años de casada; se quejó de que “siendo como es obligado a hacerme buen tratamiento así por ser su mujer, como por ser muy honrada, no lo ha querido ni quiere hacer, antes me trata tan mal de obras y de palabras, que escandaliza a toda la vecindad y si yo no hubiera tenido sufrimiento me mataría como ha dicho muchas veces que lo ha de ejecutar y por ser como es hombre soberbio y mal acondicionado, me temo que lo hará”.²⁹

Doña Dionisia Casilda Camacho, mujer legítima de don Manuel Antonio Bernal, vecina de Toluca y residente en la capital, declaró ante el provisor:

que en el tiempo de más de 10 años que hace soy casada, he recibido de dicho mi marido continuos malos tratamientos de golpes muy crueles, llegando a sacar arma para matarme, faltándome a las precisas asistencias y prostituido con concubinatos. En esta obstinación ha permanecido sin tener la más mínima enmienda. Y mirando yo mi persona tan ultrajada y siéndome ya insufrible la tolerancia, *temerosa a cada paso, me sorprendiese la*

²⁹ AGNM, *Criminal*, v. 13, exp. 7, f. 25. Inés de la Rosa Bernal fue echada de su casa por su marido cuando éste se lió con una mujer llamada Sebastiana, de la cual tuvo un hijo—Lucas. Inés fue acogida con sus dos hijos en casa de su prima hermana y su marido Joseph de Coria Téllez Xirón, soldado de la guardia del virrey duque de Alburquerque. Durante ese tiempo, Coria “en muchas y diversas veces solicitó por diferentes medios el que [Manuel Antonio] se uniese con su mujer [pero] no tuvo nunca efecto porque le respondía que ya tenía vistos letrados que le decían que estuviera fuera de su mujer, hasta que fallecida la dicha Sebastiana, se juntaron”. Doña Inés lo recibió con todo y a su hijo Lucas. Tiempo después, Manuel Alfonso se enredó con otra mujer llamada Nicolasa y ésta, dijo doña Inés, tuvo “tan punible arrojio de venir a mi casa y decírmelo, motivo que ocasionó a dicho mi marido a darme un grandísimo disgusto el día viernes y a no haberse metido gente de por medio me hubiera dado la muerte en cuya consecución persiste tanto que ya me veo precisada a comparecer ante la suma justificación de vs para que ponga remedio...”. Coria aseguró que en todo el fin de semana Manuel Alfonso no apareció en su casa y “el lunes y hoy martes que el testigo ha ido a su casa se le ha dicho que aunque ha ido no ha querido tomar ningún alimento. Y liada su ropa diciendo que enviaría por ella temiéndose la dicha su mujer de que no le de un golpe por ser de muy rixosa y áspera condición. Y que como en otras ocasiones la ha maltratado se teme en esta ocasión lo ejecute por su temeridad y arrojio, no dándole su mujer ningún disgusto, antes sí procurado darle todo aquello en que puede agradarle y ser una mujer muy piadosa por frecuentar los sacramentos teniendo su padre espiritual”.

vida, no encontré otro arbitrio (según mi corta inteligencia) que venirme fugitiva a la casa de don Francisco Chavira, a valerme de su favor para tomar el medio oportuno a contener los excesos de Bernal, el que no verifiqué *incontinenti* por dar aviso a mi padre, que estaba ausente.³⁰

“...Y TEMÍA LA MATARA COMO SE LO TENÍA OFRECIDO”

Me interesa resaltar, en el ejemplo que a continuación presento, lo que se denomina *temor futuro*, es decir, el miedo a sufrir agresiones de palabra y de obra que pudieran llevar incluso hasta el asesinato. El caso de doña Francisca Pérez Gálvez, casada con el teniente coronel don Lorenzo García Noriega, servirá para fundamentar uno de los argumentos de este artículo respecto a que, independientemente del miedo real que tuvieran las mujeres hacia sus maridos –y algunos maridos hacia sus esposas–, al ser la sevicia causal de divorcio, los demandantes y, sobre todo sus abogados, exageraban los malos tratamientos a que estaban sujetos sus defendidos, para lograr convencer al juez de que otorgara el divorcio. El temor futuro sin duda existió en muchos casos; lo que es de lamentar es que hubiera perdido en muchos de ellos su efecto probatorio debido seguramente a esta actitud de los abogados.

En el caso que voy a comentar, sí existió y fue fundamentado, el temor futuro de que las amenazas que constituían la sevicia, se cumplieran. El resumen del caso es el siguiente.

El 13 de julio de 1818, los abogados de doña Francisca, don Ignacio de la Campa Cos y don Santiago Laredo, presentaron demanda de divorcio ante el juez provisor, con base en la sevicia a que su marido la sometía continuamente. El 7 de agosto siguiente, don Lorenzo García Noriega contestó la demanda de su esposa, negó la sevicia y contrademandó a su mujer, también por divorcio, acusándola de adulterio. El día 22 del mismo mes, respondió doña Francisca a la demanda de su marido y, a su vez, presentó contra él una nueva demanda de divorcio acusándolo también de adulterio.

Lo que nos interesa resaltar ahora, son los cargos de sevicia imputados a don Lorenzo. La sevicia se fundamentaba en diversos comportamientos del marido que demostraban odio y aversión hacia la esposa,

³⁰ AHAM, Fondo eclesiástico de Toluca, serie Autos sobre divorcio, caja 156, exp. 19.

como el ceño con que la miraba, la dureza con que la trataba y los celos con que la importunaba. Se señalaron dos hechos principales de sevicia: la negación del débito conyugal y el atentado contra don Pedro Rangel, conde de Alcaraz, ocurrido la noche del 31 de diciembre de 1814. Este joven de 21 años –Noriega tenía 37– de la misma edad que doña Francisca y muy amigo del hermano de ésta, la veía con frecuencia y la trataba con familiaridad por conocerse desde la infancia; esto provocaba celos a don Lorenzo quien, persuadido de que su esposa le era infiel con el conde, decidió vengar su honor con la muerte de éste; lo acechó por algún tiempo, y la ocasión se presentó la noche citada, al salir del Coliseo: le asestó alevosamente una puñalada en el pecho, que no logró quitarle la vida. Convencido de la infidelidad de su esposa, había ya enviado una esquela a su suegra anunciándole “que echaría dos almas al infierno”.

Don Lorenzo fue apresado y recluido en el cuartel de artillería. Desde la prisión escribió a su esposa dos esquelas exigiéndole confesara su adulterio, pues así podría lograr la libertad al justificar el motivo de la agresión. Doña Francisca no admitió estos reclamos por no haber cometido tal delito.³¹ Esta pretensión de Noriega de que su mujer se inculpara, fue una prueba de la sevicia contra ésta, pues evidenciaba los celos infundados, el carácter colérico y la pretensión de evadir la justicia a costa de la honra de su esposa. A causa de estas amenazas de su irascible marido, doña Francisca vivía en continuo sobresalto, temerosa de que don Lorenzo ejecutara su venganza, lo que configuraba la sevicia futura, que el derecho canónico también reconocía como causal de divorcio.

Un ejemplo de los malos tratos a que doña Francisca decía ser sometida lo vemos en una de las preguntas que se hicieron a su marido:

Diga don Lorenzo si es cierto, como lo es, que después de algún tiempo de haberse casado con mi parte, la pidió una noche con tono imperioso y amenazador, y cuando ya los criados estaban recogidos, la llave del ropero; y habiéndola ella entregado en el instante, llena de pavor y miedo, abrió con

³¹ Don Lorenzo García Noriega, quien había hecho grandes donativos a la causa realista, fue favorecido por el virrey Calleja con un indulto concedido por el rey a militares indisciplinados y fue puesto en libertad en marzo de 1815.

ansia y sacó los papeles que allí había, dedicándose a leerlos en el resto de la noche, lo que hizo y ejecutó con ademanes de rabia, furor y soberbia.³²

Básicamente los malos tratos de Noriega hacia su esposa eran derivados de los celos. En cierta ocasión, la obligó a desnudarse en su presencia para encontrar un supuesto papel que creyó que una persona le había entregado mientras transitaba en el Coliseo. Al no encontrarlo, infirió que ella se lo había comido en el camino.³³

Para fundamentar el temor futuro, alegó el abogado de doña Francisca que “no debe tenerse en consideración cualquier mal, sino un mal grave, y aquel que cae en varón constante; esto es, el de la vida, o cualquiera otro grave de esta naturaleza, como la continua molesta cohabitación, las discordias y las disensiones continuas y los pleitos y desavenencias frecuentes entre los cónyuges”. Y añadió: “este temor cae en varón constante y esto es bastante para la separación”.³⁴

Los abogados de don Lorenzo, Pinal y Primo de Rivera, como es obvio trataron de minimizar la sevicia. Dijeron que si a veces perdía la paciencia era por la desvergüenza de su esposa y que para que la sevicia fuera causal de divorcio debían concurrir simultáneamente cinco circunstancias: 1. Que el acto en sí mismo fuera grave al grado de causar el temor de perder la vida. 2. Que ese temor, infundido con una amenaza, fuera fuerte, es decir, con muchas probabilidades de llevarse a cabo. 3. Que quien causó ese miedo fuera capaz de cumplir su amenaza. 4. Que

³² AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 1, f. 75.

³³ “El no haberlo hallado —dijo el abogado— es prueba de que él mismo la registró con toda prolijidad y violencia, para encontrárselo; y de que en realidad no lo había recibido, ni lo conservaba: siendo graciosa la salida de que se lo comió en el camino. Si él lo infirió así, nosotros debemos decir que en el caso de habérselo comido, habría sido de puro miedo, y esto mismo probaría en ese evento la sevicia y malos tratamientos y el grave temor que éstos le causaban”. AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 8, f. 4.

³⁴ El abogado de doña Francisca, fundamentando su dicho en el mismo “Autor”, consideró cinco circunstancias o condiciones que requiere el miedo para ser de aquellos que caen en varón constante. Que el miedo debe ser fuerte, esto es, que el que teme no tema vanamente, sino con racionalidad y probabilidad de que puede seguirse el mal. Que el que lo cause u ocasione, esté acostumbrado a ejecutar lo que dice y promete en el mismo género de mal. Que el que teme las amenazas no pueda fácilmente libertarse del mal que le espera. Además, que son males graves las continuas y frecuentes disputas y los pleitos y desavenencias dimanados de genio y caracteres encontrados y del odio mutuo y mala recíproca voluntad. AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 8, f. 11v-12.

esas amenazas graves fueran constantes. 5. Que el temor de perder la vida, infundido por la amenaza, también fuera constante.³⁵

A esto respondieron los abogados de doña Francisca preguntándose: ¿Y será dudable que don Lorenzo Noriega sea capaz de ofender a su mujer, cuando vimos ya lo que hizo públicamente con el señor conde de Alcaraz, exponiéndose a los más funestos resultados y sin que lo contuviesen ni su honor ni su decoro ni las circunstancias todas que ocurrieron en el lance referido? Pues otra circunstancia del temor fundado, agregan, es la de que la persona que lo tenga no pueda fácilmente evitar la ofensa ¿Y quién dirá que doña Francisca podrá, viviendo con su marido, escaparse de las acechanzas que ponga a su vida?

[...] tímida naturalmente por razón de su sexo; atemorizada con la presencia asustadora de su marido; asegurada dentro de su misma casa en un cuarto y aun en el mismo lecho ¿Podrá huir del peligro, podrá evitar la ofensa, podrá repeler la fuerza de un brazo armado devolador (sic)? De ninguna manera. Luego su temor es fundado y lo será mayor y más terrible siempre que la indiferencia u odio de su marido tenga origen en celos o recelos de la conducta de la esposa.³⁶

Un año y medio después de iniciado el juicio de divorcio, don Ignacio de la Campa Cos, abogado de doña Francisca, aseguró que en ese momento su defendida tenía más motivos de temor de que su marido cumpliera la amenaza de matarla, porque estaba

[...] más irritado, más colérico y más celoso por las ocurrencias posteriores: hoy su odio es implacable a vista de las ofensas que ha sabido exagerar y aparentar hasta el último extremo: su resentimiento por lo que se ha dicho y probado en estos Autos contra su conducta criminal está vivo y no lo olvidará jamás: su genio vengativo, receloso y precipitado es el mismo; y por

³⁵ Alegato de bien probado presentado por los abogados de don Lorenzo García Noriega, don José María Pinal y Mariano Primo de Rivera el 19 de julio de 1819. AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 11, f. 1-41.

³⁶ Escrito del defensor de doña Francisca Pérez Gálvez, don Santiago Laredo. México, julio 14 de 1818. AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 1, f. 6-11.

último, su carácter diametralmente opuesto al de su mujer no varía ni puede variar jamás por ser ambos provenientes del genio y de la naturaleza.³⁷

REFLEXIONES FINALES

El adulterio, pecado mortal para la Iglesia y delito grave en la ley civil, podía tener consecuencias perjudiciales para ambos cónyuges, tanto el culpable como la víctima. Las denuncias eran frecuentes y casi siempre procedían de esposas ultrajadas, aunque no faltaron maridos que esperaban lavar su deshonor con el castigo de la culpable. Pero, ya que la sociedad juzgaba en muy diferente forma a hombres y mujeres, el miedo tenía características diversas en ellos y ellas. Por experiencia propia y costumbre aceptada, las esposas temían sobre todo la violencia física, mientras que para ellos la verdadera amenaza era la vergüenza pública.

De todos los casos que he presentado, quiero resaltar particularmente el tema central de este libro: el miedo. Una lectura superficial de los mismos podría llevar a considerarlos meras consejas populares o exageraciones propias de conflictos conyugales en busca de un interés específico. Pero no. El miedo era real. Quien quiera que se haya visto involucrado en riñas o desavenencias conyugales, podrá constatar que la convivencia conflictiva no es un mero estado de ánimo o situación que con facilidad se soslaye, se haga a un lado o se ignore. En particular en la sociedad novohispana, en que tanto las mujeres como los hombres eran muy sensibles ante el qué dirán; en que la fama se perdía muy fácilmente; en que para las mujeres en particular resultaba un peligro físico el cohabitar con esposo violento y amenazador; en que el honor masculino se hallaba en juego ante la perspectiva de la maledicencia popular que suponía que no había podido cumplir con las expectativas que de todo varón respetable se esperaban, el miedo a todo ello no era un simple pretexto procesal, sino que constituía una problemática permanente y constante; una segunda piel que no se quitaba como una prenda de vestir, sino que acompañaba a quien lo sentía en prácticamente todo momento. El vivir, hombres o mujeres, temiendo de su cónyuge cualquier tipo de

³⁷ Cuaderno 2o. de los autos de divorcio que siguen el caballero don Lorenzo García Noriega y su mujer doña Francisca Pérez Gálvez en donde se halla el escrito de bien probado, de ella. 1819. AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 8, f. 11.

agresión o, simplemente en constante conflicto, constituían y siguen constituyendo un miedo no sólo físico, sino también cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ARROM, Silvia Marina, *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico, 1800-1857*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.
- Compendio moral salmaticense*, Pamplona, 1805. (Proyecto filosofía en español, www.filosofia.org/mor/cms/cms1016.htm).
- DONOSO, Justo, *Diccionario teológico (sic), canónico, jurídico, bíblico, etc.*, t. II, Valparaíso, Imprenta y librería del Mercurio, de Santos Torneo y Ca., 1856.
- ESCRICHE, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense. O sea, resumen de las leyes, usos, prácticas y costumbres, como asimismo de las doctrinas de los jurisconsultos, dispuesto por orden alfabético de materias, con la explicación de los términos del derecho. Con citas, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez San Miguel*. Estudio introductorio de María del Refugio González, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1996.
- GOLMAYO, Pedro Benito, *Instituciones del derecho canónico*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/.
- Leyes de Toro. Compendio de los comentarios extendidos por el maestro Antonio Gómez*, edición facsimilar de la de 1785, Madrid, Lex Nova, 1981.
- MARGADANT, Guillermo F., “La familia en el derecho novohispano”, en Pilar GONZALBO (coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI a XIX*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 27-56.
- MEXÍA, Fray Vicente, *Saludable instrucción del estado de matrimonio*, Juan Baptista Escudero, Córdoba, 1566.
- PERRY, Mary Elizabeth, *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, traducción de Margarita Fortuny Minguela, Barcelona, Crítica, 1993.
- PITA MOREDA, María Teresa, “Conflictos familiares y tribunales de justicia a finales de la Colonia: algunos casos novohispanos”, en Pilar GONZALBO y Cecilia RABELL (coords.), *Familia y vida privada en la*

historia de Iberoamérica, México, El Colegio de México, 1996, pp. 341-358.

PITT-RIVERS, Julián A., *Antropología del honor o política de los sexos: ensayos de antropología mediterránea*, Barcelona, Crítica, 1979.

RODRÍGUEZ SAN MIGUEL, Juan N., *Pandectas hispanomexicanas*, 3 v., introducción de María del Refugio González, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1980

Suma Teológica II-IIae (Secunda secundae), Cuestión 125: El temor, <http://hjj.com.ar/sumat/c/c125.html>.

LA COSTUMBRE AL MIEDO.
LA MUERTE EN EL PARTO
EN LA CIUDAD DE MÉXICO, 1870-1898

*Milada Bazant**
David Domínguez Herbón

INTRODUCCIÓN

En un parto, todos sienten miedo. Hasta los más conocedores del arte de dar a luz, los médicos, caen muchas veces presas del pánico. Bajo su óptica, en ocasiones tan sólo la “Providencia” es capaz de sacar adelante la situación desesperada en los momentos difíciles en que madre e hijo se debaten entre la vida y la muerte. Las madres no sólo sufren por el dolor físico del trabajo del parto, sino que saben, además, que dependen también de esa misma Providencia: “Dios dirá” si sus retoños han de sobrevivir o no.¹ Este estudio trata de abordar esta convivencia, esta costumbre al miedo.

Todos –médicos, parteras, comadronas, madres y familias– sabían que la muerte de las madres, de los recién nacidos y de los niños hasta de un año, permeaba la atmósfera cotidiana. Pero existen muchos miedos compartidos en este momento crítico que es el parto. Incluso actualmente, a los naturales miedos de la madre hay que sumar los miedos de la familia, del médico, de la partera, y los prácticamente desconocidos miedos del niño. En la ciudad de México, en el último tercio del siglo XIX, podemos clasificar estos miedos en virtud de sus protagonistas y sus caracteres propios.

* El Colegio Mexiquense.

¹ Agradecemos enormemente a Ana María Carrillo su asesoría en la búsqueda de fuentes, además de su generosidad por habernos facilitado algunos materiales relacionados con la práctica médica en el periodo estudiado.

En primer lugar, debemos notar que existen ciertos miedos “naturales”, que son irracionales y que no atienden generalmente, por tanto, a la mecánica de la lógica. Los principales sujetos de estos miedos son la madre y el producto del embarazo. En cuanto a la primera, cabe señalar que sus miedos se centran en el miedo a la muerte y el miedo al sufrimiento: el dolor es la pequeña muerte, es lo que, llevado al extremo del momento del parto, puede desembocar, de manera inconsciente, en la histeria y la locura. Son miedos primarios, que se remontan a la propia existencia, y de los que, si bien los otros sujetos actores del parto –la familia y los científicos– no están exentos, no son partícipes principales, protagonistas de estos miedos. Por lo que respecta al producto del embarazo, el “posible” niño o niña, sus miedos, tanto para la época como para la actualidad, son improbables. Es ampliamente conocido el trauma del nacimiento, el dolor que experimenta el bebé al nacer, al tener que ser expelido, comenzar a respirar por sí mismo y pasar por una cavidad tan estrecha, pasar por el frío exterior y separarse por primera vez de su madre. Pero, evidentemente, no quedan registros de estas experiencias.

En segundo lugar, este apretado trance se ve rodeado de multitud de pequeños miedos culturales, de los que la madre no está excusada, pero sí el producto. Los principales agentes de este tipo de miedos son la familia y la sociedad: ellos son los responsables de la transmisión de esos miedos a la madre desde su infancia, y ellos mismos los reproducirán en el producto (si es viable) una vez que se inserte a la sociedad. La madre también participará de esta reproducción social, y a la vez que paciente de ellos, será agente. El miedo a la “monstruosidad”, a la deformidad, a la enfermedad del hijo, a su debilidad, a que posea alguna característica que le dificulte vivir en sociedad. El miedo a que sea víctima del castigo divino por los pecados de la madre, a que la religión lo aparte de sí, a que no sea bendito, o a que muera sin ser bautizado, pasando al limbo de los justos. Los miedos, en fin, a que no sea perfecto. El producto es el sujeto del miedo, pero también lo es la madre. Existe miedo, en la familia, a que el niño muera, a que la madre enferme de fiebre puerperal, a que se desangre en el parto, a que el niño nazca muerto, a que ocurra cualquier cosa que pueda llevar a un desenlace fatal, o a una situación que marque sus vidas. Existe miedo, en el médico y en la partera, a ser los responsables de alguna situación crítica que lleve al mismo desenlace fatal, que produzca malformaciones, que acabe con la vida de uno o de

los dos sujetos del parto, que se den represalias legales, e incluso violentas, por parte de la familia. Estos miedos tienen una mayor carga cultural que natural, pues, si bien se dan en cuanto a una situación natural, como lo es el parto, son creaciones humanas, preocupaciones que, antes del momento final no tienen razón de ser sino por la invención de las mentes de la familia, el médico y la partera.

Por último, existe un tercer tipo de miedos que nos conduce a la parte científica del parto. Si bien también son creaciones culturales, de las que el médico, la partera y las enfermeras son sujetos activos, no se trata de miedos en sí, sino de creencias que llevan a articular los otros dos tipos de miedos en una nueva clase de miedo para la época de la que tratamos. Esta ciencia, en todo caso, se basa también en las creencias religiosas de la sociedad en que se desarrolla, y también en las costumbres y prácticas tradicionales de esta misma sociedad. La ciencia es esgrimida por la práctica médica, la religión se articula a través de la práctica de la enfermería (comúnmente llevada a cabo por monjas), y la tradición es ejecutada por la mano firme de las matronas, parteras y comadronas. Esta articulación, en principio, debía reducir el miedo. Pero los fracasos ocasionales de la ciencia produjeron una justificada inseguridad, apenas paliada con el tradicional recurso de la religión. Todavía no se desligaba por completo la concepción providencialista de la vida y de la muerte de la nueva confianza en el progreso.

Todos estos miedos perviven hoy en día, y su reducción y eliminación se sigue ampliando. Pero los miedos naturales y los miedos culturales permanecen en el subconsciente colectivo, y se siguen traduciendo hoy por hoy en el miedo al propio parto.

LA MUERTE, EL MIEDO: 1870

La mujer de cuya observación me ocupo, aunque joven, parece en estos momentos de mucha más edad: su fisonomía revela la mayor angustia; su mirada es vaga e incierta; su oído desconfiado; su sistema nervioso está vivamente impresionado; no puede conservar un mismo lugar mucho tiempo; se pasea, se sienta; si habla, interrumpe a cada instante su

conversación para considerar los sufrimientos de que va a ser presa.²

Así llegó, en febrero de 1870, una joven de diecisiete años al Hospital de Maternidad, institución fundada apenas unos años antes por la emperatriz Carlota. A este lugar podían llegar todas aquellas mujeres prontas a dar a luz y que no podían atenderse en sus domicilios, o bien aquellas que, por cualesquiera circunstancias, no podían o no deseaban darse a conocer: si así lo querían y lo solicitaban, se les cubría la cara con un velo desde el momento del primer examen, e incluso durante el alumbramiento y la estancia post-parto. También, en caso de así solicitarlo, podían no proporcionar ni su nombre ni su estado civil. Únicamente entregaban al director del nosocomio una hoja de papel con sus datos personales, misma que recogían al salir. Así, convertían a este funcionario tanto en su cómplice como en el guardián de su honra. A estas mujeres así atendidas se les reservaba un lugar apartado, y podían ver al médico y a la partera cuando lo desearan. Habrían de permanecer veladas cuanto tiempo quisieran, y darían a luz en el llamado “Departamento de Partos Secretos”.³ Según cuenta en sus memorias el doctor Eduardo Liceaga,⁴ eran aquellos los tiempos del nacimiento de la obstetricia en México —a fines de la década de los sesenta del siglo XIX—, cuando al frente de aquella Maternidad se encontraba el doctor Espejo. Este hospital estaba a la vanguardia de la medicina mexicana. Por ello, tanto el doctor Francisco Chacón como el mismo Liceaga pidieron a Espejo que los admitiera en su clínica porque “no tenían experiencia personal” en la materia. Comenzaba en el país una práctica de asistir los partos distinta y de mayor intervención a la provista por las parteras, incluyendo además una práctica instrumental, hasta entonces casi inexistente.

Aquella joven “de buena constitución y temperamento linfático-nervioso” no empezó con los dolores de parto sino hasta dos meses después, el 7 de abril. El decano de la clínica de obstetricia de la Maternidad, Juan María Rodríguez Arangoiti, encomendó a sus alumnos Villarreal y Capetillo atendieran a aquella paciente, que por primera vez en su vida iba a dar a luz. El diagnóstico parecía perfecto. Pasaron varias horas y

² Capetillo, *Clínica de obstetricia*, p. 205.

³ León, *La obstetricia*, pp. 325-326 y 352; Liceaga, *Mis recuerdos*, p. 45.

⁴ Cfr. Liceaga, *Mis recuerdos*.

la paciente, “sumamente fatigada por las emociones del día”, suplicó “hicieran algo” para apresurar el parto. El decano recomendó un baño tibio que se prolongó lo más que se pudo. A medida que se aproximaba el momento cumbre de la noche, “la excitación de la madre era mucho mayor, y no quería guardar la posición supina” que le recomendaban los especialistas. Con el objeto de calmar su estado nervioso, se le administró una infusión endulzada de hojas de naranjo con unas gotas de éter.

“Durante un fuerte dolor vimos aparecer sucesivamente por la comisura posterior de los grandes labios, suficientemente dilatada, la sutura biparietal, el bregma, la sutura coronal, la nariz, la boca y la barba [...] momentos después, los hombros fueron expulsados, y en seguida el cuerpo...”. Los médicos desenrollaron el cordón umbilical, mismo que le daba dos vueltas alrededor del cuello al niño, y éste, que tan “ansiosamente había sido esperado y cuyos gritos son para las desgraciadas madres el bálsamo del mejor consuelo”, no se oían. Los médicos Villarreal y Capetillo se repartieron entre la madre y su hijo. Este último, ayudado por la partera (quien solía ejercer como enfermera en estos partos asistidos por médicos), logró que el producto respirase tras llevar a cabo “la insuflación artificial, las irrigaciones de agua fría y los medios aconsejados en tales casos”. Con esta buena nueva lograron dar un consuelo y un respiro a la madre, que, hasta aquel momento, “sufría horriblemente al considerar a su hijo muerto”.

Pero no habrían de acabar ahí las emociones. A la paciente le sobrevino una hemorragia que los médicos calificaron de “terrible”. La decisión primera fue la administración de varias dosis de “cuernecillo de centeno”, utilizado rutinariamente por las parteras y comadronas, pero empleado por los médicos “científicos” sólo para combatir “la inercia real de la matriz y buscar su efecto tetánico”.⁵ Los médicos buscaban algunas adherencias en la matriz, argumentando que quizás era esa la causa de que escurriera tanta sangre, mientras la enferma no dejaba de dirigir “sus reproches contra los que no tenían más móvil que arrebatarse a la muerte una de sus víctimas”. En aquellos tiempos, y hasta principios del siglo XX, era prácticamente inconcebible que un obstetra o un ginecólogo trataran de reconocer a una mujer por medio de la exploración manual, como lo

⁵ Flores, *Historia*, p. 625.

reconocen algunos artículos publicados en la *Gaceta Médica de México*.⁶ La debilidad de la madre ocasionada por la pérdida de sangre, aunada a los sufrimientos de la pobre mujer, hacían presagiar un resultado más bien funesto si, de nuevo, “la Providencia no ayudaba al operador en su empresa”. Finalmente, la hemorragia se contuvo y la enferma entró en alguna calma. Después de cuarenta horas, se mudó la ropa de la cama y se encomendó a la partera tener especiales precauciones en el cuidado de la paciente.

Tras ocho días de calma, la paciente comenzó a presentar fuertes dolores de cabeza y de cuerpo. Su fiebre alcanzaba los 40° al final de la tarde. El diagnóstico coincidía con los mayores temores de los médicos: la fiebre puerperal, la que se llevaba a la mayor parte de las madres durante el puerperio (tiempo inmediato después del parto), estaba actuando en la paciente. La enferma estaba en las mejores manos, pero no se pudo hacer nada para salvarla. Se le aplicaron infusiones de ipecacuana,⁷ se le administró magnesia, se le pusieron inyecciones vaginales de agua con ácido fénico,⁸ y como alimento se le recetó caldo de pollo desgrasado cada cuatro horas, cocimiento de quina⁹ y vino “a pasto”. Pese a todos los esfuerzos, la joven mujer sucumbió. La autopsia, practicada por el decano Rodríguez Arangoiti en presencia de sus alumnos, confirmó la causa de la muerte: una infección en el útero. Se llegó a la conclusión de que lo médicamente administrado había sido acertado, pero la realidad mostró que había sido insuficiente. Entonces, ¿por qué murió?

En este, como en otros muchos casos, la causa de la muerte fue originalmente proporcionada por las manipulaciones manuales (en otras

⁶ Cfr. Alcorta, *Obstetricia*, pp. 23-25. El doctor López Hermosa considera que, en contadas ocasiones, “el tacto vaginal manual [...] está plenamente autorizado por el partero a practicar”, en López Hermosa, *Algunas observaciones*, pp. 222-229.

⁷ La ipecacuana es una planta originaria de América del Sur cuyas hojas se utilizan aún hoy como vomitivo. Su uso se asocia con la medicina del Antiguo Régimen, pues a partir de su ingestión (en infusión o masticada), los pacientes expulsan los humores malignos de sus cuerpos.

⁸ El ácido fénico, o fenol, se obtiene principalmente a partir de la hulla y de las breas, es decir, a partir de hidrocarburos vegetales fósiles. Su empleo como antiséptico está ampliamente detallado en el siguiente artículo: Ramírez de Arellano, *Profilaxis*, pp. 141-147.

⁹ La quina es la corteza del árbol quino, y es utilizada en medicina como febrífugo y antipirético.

ocasiones, instrumentales), que fueron empleadas con el objetivo de acelerar el parto. Aunque los médicos se lavaban las manos y desinfectaban los instrumentos, no utilizaban guantes, prenda que proporciona casi una absoluta asepsia cuando está aunada a una atmósfera antiséptica. La bacteria *streptococcus hemoliticus*, responsable de la fiebre puerperal, atacaba sobre todo a las pacientes más débiles, nerviosas y anémicas, aquellas que llegaban a la Maternidad casi siempre provenientes de las clases menesterosas, o bien a aquellas que se aliviaban con comadronas o parteras en sus hogares, provenientes de todas las clases económicas. Cuando había epidemia de fiebre puerperal en un hospital, como podía serlo el de la Maternidad, los médicos aislaban a las enfermas, se realizaban fumigaciones fénico-cloradas, y llegaba a ser tan grave el caso que no se aceptaban en el hospital mujeres que estuviesen en momentos de parir o fuera de término.¹⁰

La segunda causa de muerte de las madres eran las hemorragias. Producían tal cuadro, “aterrador entre las familias, que se comprendía la angustia del médico”. El profesional de la medicina debía tener la suficiente sangre fría para tomar rápidas decisiones con un “orden metódico”. A este respecto, se podían adoptar varias medidas dependiendo de si había peligro de “muerte inmediata o muerte probable”. Además de ejercitar varias maniobras, se recomendaba administrar sales de quinina, inyecciones hipodérmicas de cognac y de éter, paralelamente a inyecciones intrauterinas alternas de agua caliente y de agua fría y hielo en la vagina. Había que dirigirse también al “cerebro” de la parturienta, con la intención de darle la seguridad de “que su vida no peligraba, y dándole confianza”. De existir el peligro de la muerte inmediata o de la muerte probable, era imperioso administrar percloruro de hierro, pese a que se decía que al aplicar tal inyección la enferma sufría un “choque tal” y experimentaba tan agudo dolor que “despertaba en la eternidad”.¹¹

El miedo de los médicos ante los posibles malos caminos que tomara el parto es un miedo plausible. Este miedo puede entenderse de dos formas. En primer lugar, se trata de un miedo con un claro componente natural. Es un miedo a la muerte de otros, de aquellos que han puesto, sabiéndolo –la madre– o sin saberlo –el producto–, sus vidas en manos

¹⁰ Véase Capetillo, *Estadística*, pp. 303-308.

¹¹ Alcorta, *Obstetricia*, p. 24.

de quien pudiera ayudarles en tan difícil momento. Por otra parte, este miedo también tiene una fuerte carga cultural, puesto que hay que añadir el miedo al castigo en caso de que algo fallara, aun sin ser responsabilidad médica: el castigo legal ejercería una gran presión, pero también el temor ante las posibles represalias de los sobrevivientes de la familia.

En todo caso, este miedo del científico debe entenderse como un articulador entre los miedos naturales y los culturales, entre los miedos primarios y los secundarios, tanto en carne propia como ante los demás. Esta segunda característica, la de reductor de la fricción, le viene otorgada por su papel de aplicador de las herramientas científicas contra el miedo de los otros y contra el propio miedo.

En estos inicios de la labor obstétrica, de la atención científica al momento más importante en la vida de las personas (pues todas nacen), se repartirán labores los médicos con otros personajes que habrán de jugar un papel importante en el parto. En primer lugar, cabe destacar a las comadronas, que irán incorporando a su actividad cada vez más elementos que la harán parecer más científica. En segundo lugar, seguirán perviviendo otras formas de asistencia al nacimiento. Las parteras y las comadronas que no participaban de esta inclusión de mecanismos científicos en su acción, conservarán y transmitirán otras formas de reducir la fricción a sus aprendices, a sus auxiliares y a las madres que sean atendidas por ellas. Estas otras formas, de más larga tradición, serán la religión —principalmente, la católica—, encomendando el buen suceso del parto a las más altas autoridades celestiales, y las denominadas “supersticiones”, formas heredadas de las religiones predominantes en México antes de la llegada de la “verdadera” religión. Tanto daño harán una como otra a la evolución y desarrollo de la labor científica, pero llevarán mucha más ayuda “espiritual” a los pacientes del miedo.

LA PARTERA Y EL OBSTETRA: LO TELÚRICO Y LO CIENTÍFICO

En aquella época, era común que el cuerpo médico, en analogía con el cuerpo humano, considerara a la partera como “una verruga”. Así se expresaba el médico obstetra Nicolás León del ejercicio de las parteras: “La partera tiene analogía con una vista de aduana que, por el sueldo ordinario, sólo permite la salida de efectos de legítimo comercio, y por

un tanto más los deja salir de contrabando”. Haciendo símiles con otras profesiones, el doctor León se expresaba mal de las parteras; pero así lo hacían muchos otros médicos. Ellos se consideraban a sí mismos como los introductores de una manera “científica y moderna” para traer niños a este mundo. Sin duda, hay un abismo entre ambos métodos.

Las circunstancias habían cambiado mucho en dos siglos. Los profesionales de la medicina del siglo XIX estaban orgullosos de sus conocimientos científicos y se permitían despreciar a quienes sólo contaban con la experiencia, aunque no en todos los casos, y quizás por cuestiones gremiales o clasistas, más que por mostrar una realidad. Sabemos que, por el contrario, las recomendaciones de los médicos del siglo XVII no estaban muy alejadas de lo que afirmaban las parteras del XIX: ambos se guiaban por rutinas aprendidas y supersticiones populares,¹² y no era extraño verlos colaborar en la práctica médica.

Entre las clases indígenas, ya fuera en ámbitos urbanos o rurales, predominaba en cuanto al momento del parto un velo de “misterio” y de “temor”. El cirujano obstetra titulado en la Facultad de Medicina de la ciudad de México, Luis G. Ezeta, escribió en su *Silabarium Obstetricum* lo que era el arte de los partos entre las comadronas: unas horas antes del parto, las madres beben o han sido infeccionadas con el “zihualpantli, el cuernechillo de centeno, la tullidora y otras hierbas”.¹³ Sin saber ni entender lo que es la anatomía, la fisiología y la mecánica de la obstetricia, las comadronas ejecutaban con las parturientas unas prácticas que el doctor Ezeta califica de “atrevidas” y “brutales”, como era el mantearlas, sentarlas en arena caliente y, en ocasiones, mandaban traer al “sangrador, cuya mano armada de un chinapo de obsidiana hace la flebotomía en cada brazo”.¹⁴ Siempre que empieza el trabajo del parto, “empieza el suplicio de la parturienta”. La partera la colocaba hincada, sosteniéndola con un

¹² Así lo muestra la creencia de los médicos, algunos de los cuales llegaban a opinar que ellas eran “las personas que más sabían qué hacer en los alumbramientos”, como se muestra, en este mismo volumen, en el artículo de Estela Roselló.

¹³ Parte de este material fue utilizado para el artículo “Dos escuelas de obstetricia: la privada de Luis G. Ezeta y la pública en el hospital de Maternidad”, en Arredondo, *Obedecer*, 2003.

¹⁴ Esta práctica del sangrado de los brazos está descrita ya desde el siglo XVI en las observaciones realizadas a las poblaciones chichimecas de Guanajuato y Querétaro, y se aplicaba tanto a los padres como a las madres: “La sangre tenía cierto significado ritual: al nacer un niño primogénito, los parientes y amigos hacían incisiones en el cuerpo del

lazo, y la sometía a violentas sacudidas. Luego, la curandera fajaba a la parturienta por encima de la matriz con el objetivo de comprimirla para que expulsara el producto; así las cosas, Ezeta consigna que la partera “agota las fuerzas de la mujer, a quien excita con exhortaciones a que puje [...] estas prácticas colocan a la desgraciada mujer en la sugestión, en la catalepsia y el sonambulismo”.

De la destreza de estas parteras dependía el buen suceso del parto. Su labor era reducir la fricción de los miedos naturales y culturales que presentaban los partícipes del parto a través de su ejercicio más o menos “profesional”. Este ejercicio nos muestra unas características tradicionales, más apegadas a lo “telúrico”, a la “sanación” de las almas, a la encomendación a poderes “ultraterrenos” como los miedos que provoca.

Llegada la hora del alumbramiento, se encendían velas grandes y chicas, y se llevaban al lugar multitud de “estampas y deformes esculturas”, todas relacionadas con el sentido ritual que para los pueblos prehispánicos tenía el momento del parto. En este ambiente de “penumbra melancólica [...] que impresiona los sentidos por los misterios de ultratumba”, se mandaba traer al sacerdote para que confesara a la madre. Ésta quedaba “sumergida en un estado de hipnosis letárgica, que contribuye la familia a sostener con sus dolorosos gemidos”.

Pero lo más grave de todo esto, apuntaba Ezeta, era que, debido a aquellas “maniobras, las más vulgares”, muchas madres morían, sobre todo por el denominado “fantasma de la maternidad”, la fiebre puerperal, y muchos niños fallecían asfixiados.¹⁵ El médico mexicano considera que, de saberse la estadística de muertes provocadas por aquellas “ignorantes [...] inconscientes criminales”, la natalidad en México se podría considerar un “martirologio”. A Ezeta también le preocupaba el terror que se reproducía en todas las comunidades en que nacía una “monstruosidad”, es decir, un individuo con deformidades. Ello se solía atribuir, bien a que la madre tuvo antojos y no le fueron concedidos, o bien a que durante el embarazo aconteció un fenómeno astronómico relacionado con la tragedia, como podía serlo un eclipse. El segundo caso es el más peligroso de ellos, pues presupone “la conyugalidad de una mujer con un animal”,

padre con instrumentos agudos, hasta que quedara cubierto de sangre”, en Powell, *La guerra chichimeca*, p. 56.

¹⁵ La *asfixia neonatorum*, está plenamente estudiada en el artículo de Troconis Alcalá, *Obstetricia*, pp. 473-479.

lo que podía conducir a actos criminales. Las mujeres eran arrojadas del hogar “llevando en su frente”, marcado a fuego, “el tatuaje del pecado nefando”. Si una mujer ilustrada tenía una de estas “monstruosidades”, el temor, el miedo, la angustia le provocaban que permaneciera “en su corazón un dolor, que le preocupaba saber que el fruto de sus entrañas no había sido bautizado en virtud de la ignorancia del rito católico”. Ella sabría que dicha “monstruosidad” no había sido producto de un delito nefando. Pero lo que no es comprensible es por qué negarle a estas criaturas el bautizo, de eliminar de ellas el pecado original. Un miedo más telúrico que los demás: el temor ante los fallos en el parto que no afectaran a la viabilidad del producto era mayor aún que el miedo a la muerte de la descendencia. Miedo a los niños defectuosos, nacidos muertos o enfermizos y débiles, cualquier cosa que pudiera afectar a la aceptación social del producto como persona, como ciudadano, e incluso que pudiera afectar al desarrollo de su vida físicamente. Este es el miedo a que el producto del parto no fuera perfecto. Es tanto un miedo natural como un miedo cultural, que apenas va siendo reducido por la ciencia.

Ezeta considera que dentro de la misma Iglesia también existe una enorme ignorancia y desconocimiento científico a este respecto, y, probablemente, una relación entre el nacimiento de un ser deforme y la propia encarnación del demonio. Ante tal “oscurantismo”, Ezeta decidió fundar una Escuela de Maternidad en Toluca, en el Estado de México. Las alumnas de esta escuela pudieron finalmente, al cabo de algunos años, auxiliar “científicamente” a muchas madres, salvando sus vidas y las de sus hijos. Pero, ciertamente, no fue la única iniciativa de este tipo, destinada a llevar un poco de ciencia al momento del parto. El doctor Ramírez de Arellano, en 1888, proponía una serie de consejos que debían seguir en todo momento las parteras para evitar la fiebre puerperal en las madres. Esta cartilla, que sólo se introdujo en muy pocos centros de atención médica, fue utilizada extensivamente a principios del siglo xx en toda la República.¹⁶

¿Salvar la vida de la madre o del hijo? Tradición y modernidad, religión, fanatismo y ciencia permean el ambiente del arte de los partos en las últimas décadas del siglo xix. Las mujeres de las clases altas se “aliviaban” en general con médicos y parteras profesionales, las clases bajas

¹⁶ Cfr. Ramírez de Arellano, *Profilaxis*, pp. 145-147.

con comadronas, y en las clases medias, a decir del Doctor León, “se observa un término medio entre las dos formas” que acabamos de referir. Pero esta clase, como las otras, sigue abusando del acto matrimonial con gran detrimento propio y de su engendro.¹⁷ Algunos especialistas, como el doctor Rodríguez Arangoiti, relacionaron esta división social con la alimentación a partir de la lectura de noticias extranjeras de mortalidad infantil,¹⁸ para más tarde darse cuenta de que no sólo la alimentación de los niños recién nacidos daba síntomas de estar siendo mal encauzada, sino también la alimentación de las madres durante el embarazo y después del parto.¹⁹

De forma lenta, paulatina pero creciente, los saberes científicos médicos comenzaron a introducirse en los ambientes cotidianos de todas las clases sociales. Mujeres pobres, ricas y clasemedieras solían tener a sus hijos en sus hogares simplemente porque no se usaba ir al hospital, ni para dar a luz ni por cualquier otra razón. Los médicos, ya fueran titulados, pasantes o “charlatanes”, iban de casa en casa a asistir a los enfermos. Allí mismo podían llevar a cabo operaciones en sus pacientes. En realidad, los que solían acudir a los hospitales eran los pobres, los desvalidos, las mujeres “infelices”, que acudían al nosocomio porque no tenían otra manera de aliviar sus dolencias y sus enfermedades.

Usualmente, las madres de las clases pudientes que habían sufrido partos difíciles, recuperadas después de algunos días de reposo total, solían pasar la cuarentena en alguna quinta en las afueras de la ciudad, en Tacubaya, San Ángel o Coyoacán, donde se respiraba –en aquel entonces– un aire más puro. Antes del descubrimiento de la existencia de los microbios, el debate central de las enfermedades estaba en la calidad del aire y en el equilibrio de los humores. Dos teorías dominaban el escenario médico en el siglo XIX (hasta 1898, de ahí el término de esta investigación; véase la tabla I): la teoría humoral y la miasmática. Mientras que la primera consideraba que el desequilibrio de los humores –sangre, cólera, flema, melancolía– provocaba la enfermedad, la segunda sostenía la idea de que los miasmas –emanaciones fétidas de suelos y aguas impuros– la causaban. Después de aquella fecha hubo consenso universal para aceptar la teoría

¹⁷ León, *La obstetricia*, p. 159.

¹⁸ Rodríguez Arangoiti, *Crónica extranjera*, p. 40.

¹⁹ Rodríguez Arangoiti, *Algo observado*, pp. 289-312.

infecciosa de la enfermedad misma que contribuyó al establecimiento de la inmunología.²⁰

Pero, en aquellos tiempos, ¿qué era un parto difícil? De acuerdo con el criterio del médico Ezeta, un parto no era una operación “algebraica”. Idealmente, el trabajo de parto dependía en buena medida de las condiciones físicas de las mujeres y de las maniobras manuales que facilitaban la expulsión del feto, llevadas a término desde tiempos ancestrales por sujetos especialmente dedicados a estas acciones: las comadronas o las parteras.

Ante cualquier complicación, había gran número de probabilidades de que madre e hijo murieran, o bien de que uno de los dos se salvara. Era “la Providencia” quien decidía. Con la llegada de los obstetras al escenario médico, éstos tuvieron en sus manos el conocimiento científico para sacar adelante a las madres con embarazos o partos difíciles, todo ello con el objetivo de salvar vidas.

Aunque científicamente se había afirmado que las causas de los partos difíciles podían ser las hemorragias y el estrechamiento pelviano, entre otras, se sabía que el “temor de las mujeres no haciendo los esfuerzos competentes para cooperar al parto” desempeñaba un lugar preponderante.²¹

LA CIENCIA EN POS DE LA SALVACIÓN DE VIDAS

Las enfermedades principales causantes de la muerte de los niños en el parto y en los meses siguientes a él quedaron consignadas en el Registro Civil. Existen varias causas de muerte que hemos agrupado en cuatro rubros principales. El primero de ellos, las complicaciones durante el embarazo o en el parto, engloba el aborto accidental, el aborto por embriotomía, el parto prematuro y cierto tipo de complicaciones en el parto, como la *asfixia neonatorum*, ya mencionada en el texto. El segundo rubro, la incidencia de las enfermedades infecciosas en este rango de población provocaba verdadero terror en la sociedad de la época. Este hecho, aunado a una situación insalubre en la ciudad, fue tema de estudio

²⁰ Vera Bolaños y Pimienta Lastra, *Acción sanitaria pública*, pp. 66-72.

²¹ López Hermosa, *Algunas observaciones*, p. 229.

de destacados higienistas, en la época de auge de esta disciplina médica.²² También la congestión cerebral, asociada a enfermedades infecciosas de difícil diagnóstico en la época –como la meningitis–, fue una importante causa de muerte, especialmente en los bienios 1881-1882 y 1887-1888.²³ Dé igual modo el tifo, aunque enfermedad de la población adulta, causaba muertes prenatales en algunos de los casos en que no se consigna la causa de la muerte del producto antes del parto.²⁴ Otras causas de muerte importantes en la época fueron los accidentes (como las caídas), la asfixia (probablemente, apnea) o el envenenamiento (provocado, generalmente, por la mala alimentación). Todos estos datos han llegado hasta nosotros gracias al desarrollo en este periodo de la estadística médica, implantada en todas las clínicas y nosocomios de la ciudad de México por los partidarios de una nueva medicina, más científica, más tendente a la teoría microbiana que a la humoral, más positivista. Profesionales de la salud y autores como José Ignacio Capetillo,²⁵ Pablo Martínez del Río²⁶ y Manuel Saturnino Soriano,²⁷ dejaron constancia de sus preocupaciones en cuanto a los principales temores de la población en el momento del parto, proporcionaron sólidos argumentos contra anticuadas prácticas que, en realidad, llevaban a la muerte de los pacientes, e impusieron en la medicina mexicana una lógica arrolladora contra la superstición y el oscurantismo.

La salvación de vidas en este rango de edad, e incluso antes del nacimiento, fue también una preocupación creciente para los estudiantes

²² Por ejemplo, véase el artículo de Iglesias, *Higiene*, pp. 381-390; si bien este texto se centra en un rango de edad distinto (desde prenatal hasta los cinco años de edad) y en un lugar distinto de la República (el centro y la costa del estado de Veracruz), es indicativo de la preocupación existente por desarrollar políticas públicas que acabaran con las principales causas de muerte en la época. El autor estudia la diarrea (y la deshidratación consiguiente) como la principal causa de muerte, provocada en la región que trata por enfermedades infecciosas endémicas cuyo impacto aún se siente en la actualidad.

²³ A este respecto, es posible encontrar descripciones detalladas de esta dolencia y de sus tratamientos en el artículo de Morales Pereira, *La congestión cerebral*, pp. 211-226.

²⁴ Para arrojar luz sobre este factor de muerte prenatal, véase el artículo del doctor Rodríguez Arangoiti, *Clínica de obstetricia*, pp. 404-409.

²⁵ Capetillo, *Estadística*, pp. 303-308.

²⁶ Martínez del Río, *Estadística médica*, pp. 25-29.

²⁷ Soriano, *Estadística*.

de la Escuela Nacional de Medicina.²⁸ Pero la salvación de vidas a través de algunas prácticas obstétricas modernas llegaron a causar polémica entre la comunidad científica. Ante la disyuntiva de cuál de las dos vidas salvar, la de la madre o la del hijo, no hubo consenso. ¿No podía haberlo? Al parecer ni en países más “civilizados”, como Inglaterra o Francia, las opiniones sobre esta materia eran uniformes.²⁹ La decisión tenía un peso moral enorme, puesto que involucraba valores religiosos, científicos, psicológicos y hasta legales. Dadas las circunstancias específicas en que algunos médicos se vieron envueltos, casos en los que tenían que decidir entre salvar la vida de la madre o del hijo, podemos percatarnos de cómo la angustia los invadía. En otros en los que había tiempo para consultar una opinión, el médico tratante prefería consultar a otros colegas sobre qué decisión debía tomar. Ello indica que el peso moral se “diluía” entre varios doctores. Por ejemplo, el aborto estaba legalmente permitido en el caso de que todavía no tuviera 180 días y que, por consiguiente, el producto del embarazo no fuera “viable”.³⁰ Pero en muchos casos las mujeres no sabían la fecha de su última menstruación, y no había forma de que los médicos supiesen los meses de embarazo que llevaban, sobre todo cuando se encontraban en los primeros meses: “ni el histerismo, ni la suspensión de reglas, ni los fenómenos de Montgomery, ni el abultamiento del vientre autorizan para asegurar la existencia del embarazo”.³¹ Los médicos debían asegurarse por todos los medios posibles de que el diagnóstico era el correcto, especialmente si querían librarse de alguna

²⁸ Para ahondar en este tema, es necesario revisar algunas tesis de la propia Escuela Nacional de Medicina: Esteban Campos, “Muerte aparente de los recién nacidos”, 1892; Guillermo Ferrer, “Breves apuntes sobre la higiene alimenticia en los recién nacidos”, 1871; Francisco García Luna, “Utilidad de las incubadoras y de su complemento”, 1871; Federico García Sepúlveda, “Estadística general del Hospital Juárez, 1888-1895”, 1896; Salomé Garza Aldape, “Aborto provocado”, 1904; Manuel de Herrarte, “Estudio etiológico y estadístico sobre nacidos muertos formado con datos recogidos en la Maternidad”, 1881; Miguel Márquez, “Algunos datos de estadística obstétrica”, 1881; e Ismael Pintado, “Consideraciones prácticas sobre algunas actitudes posturales del producto de la concepción”, 1882.

²⁹ Los franceses, en general, estaban de acuerdo en no llevar jamás un instrumento cortante sobre el feto sino en el caso de su muerte; en cambio, los ingleses permitían la embriotomía tanto sobre el feto vivo como sobre el muerto. Zárate, *Enfermedades de mujeres*, p. 124.

³⁰ Flores, *Historia*, p. 596.

³¹ Alcorta, *Obstetricia*, p. 24.

batalla legal. Se sabía que el aborto era frecuentemente practicado por las parteras para salvar la vida de la madre cuando ésta corría peligro, pero en realidad había un velo de misterio en torno al tema. Este misterio tenebroso queda plenamente justificado si ponemos sobre la mesa las cartas jugadas por el miedo. Era de todos conocido que algunas mujeres, ya fueran prostitutas, ya en uniones ilícitas, recurrían al aborto como medio para “ocultar su deshonra y los sufrimientos morales que ésta les ocasiona”.³² Este miedo de los médicos, como miedo a las repercusiones legales de su labor, no era sino la culturización de un miedo científico, la transmisión a otro plano de un miedo propio de la profesión y de la actividad del médico. A este miedo científico –un miedo también visceral– transportado al plano cultural, hay que añadir una preocupación moral, heredera del cientificismo del siglo XIX.

Pero, ¿en qué casos y cuándo están autorizados los parteros, científica y moralmente, para provocar un aborto? El médico Francisco Flores escribe, en su voluminosa historia sobre la medicina, que la “escuela mexicana” está de acuerdo en provocar el aborto en dos casos: cuando después de haber aplicado todos los demás recursos la vida de la madre está en peligro, o cuando, tras un “reconocimiento escrupuloso”, se sabe que existe un peligro seguro para la época del parto.

El estrechamiento pelviano era una de las principales razones para practicar el aborto, y, si éste ya no era posible, se podía emplear la embriotomía, que consistía en la perforación de la cabeza fetal para la liberación de la masa encefálica, reduciendo su volumen y facilitando su expulsión.³³ Esta práctica tenía una carga moral mayor que el aborto, pues no “siempre salva a la madre y entraña una gravísima cuestión de moral médica”. El doctor Flores se preguntaba si “el partero estaba autorizado para atentar contra la vida de un producto, ser inocente y débil, que más bien debe ser objeto de su especial protección, o para exponer, con tal de salvarlo, la de la madre”. Mientras un médico oyera latir, aunque fuera muy lentamente, el corazón de un feto durante la auscultación o

³² León, *La obstetricia*, p. 159.

³³ En términos médicos, se practicaba la dilatación artificial del cuello del útero por medio del procedimiento de Kiwisch, utilizando para ello una corriente de agua tibia que se procuraba fuera continua. Para ello se recomendaba utilizar la llamada “jeringa de Darbó”, que servía tanto para aspirar como para impeler líquidos. Flores, *Historia*, p. 645.

la palpación del vientre materno, estaba considerado por los obstetras mexicanos que no debía llevar sobre él los “instrumentos homicidas”, de no ser que la madre estuviera en muy buenas condiciones y el feto pleno de vida para poder practicar una cesárea en la paciente³⁴ que no atentara directamente contra la vida de los dos; si el feto estaba próximo a acabar su desarrollo, y no se tenía la seguridad de sacarlo vivo por medio de esta operación, se debía esperar a que muriera, y sólo entonces practicar la embriotomía...³⁵ De acuerdo con Flores, la Iglesia Católica ya permitía la embriotomía, pues si bien “por necesidad acababa con una vida [...] conservaba la existencia de una madre, tronco de una familia, miembro útil de la sociedad...”.

Otra operación que se practicaba para salvar la vida de la madre era el parto prematuro, operación que tenía muy a su favor la posibilidad de salvar a un feto ya “viable”, y se verificaba entre “los 180 días y el término natural del embarazo”, periodo en el cual el producto podía vivir –o respirar–, ya que eran “conocidos casos de fetos nacidos de seis meses solares” que se habían criado sin mayores complicaciones.³⁶ Este método era equiparado al aborto en el Código Penal mexicano, pero estaba mucho más justificado desde el punto de vista de la práctica médica de la época. Aun así, las madres padecían más que en los partos corrientes, dado que sufrían “mayor angustia” al enfrentarse a una mayor cantidad de probabilidades de muerte en los recién nacidos. Este temor se ve plenamente justificado por el escaso desarrollo de los fetos, aunque ya se consigna la existencia y uso de incubadoras con ambientes antisépticos para el último cuarto del siglo XIX en México. El miedo cultural también era provocado por la religión, a través del pecado que, en ocasiones, consideraba alrededor del aborto.

Permitidas legalmente y aprobadas o reprobadas por los médicos, lo cierto es que había un velo de misterio, contradicción y miedo en torno a estas prácticas médicas modernas, y no tan modernas. El aborto, de

³⁴ La cesárea se practicaba en contadas ocasiones. Se recomendaba en casos urgentes, como cuando la pelvis era muy estrecha y se hubiera reconocido muy tardíamente; se necesitaba la habilidad de un buen cirujano y se recomendaba tomar en cuenta que “se juega la vida de la madre y del niño, y que con ella se van a comprometer su nombre y el del arte”, en Flores, *Historia*, p. 607.

³⁵ Flores, *Historia*, p. 608.

³⁶ Flores, *Historia*, p. 597.

acuerdo con el doctor Flores, se practicaba desde tiempos prehispánicos. Según el médico Genaro Alcorta, quien en la *Gaceta Médica de México* abordó el espinoso tema de la importancia legal del aborto, delataba el aspecto “histórico” de las mujeres que aparentaban estar embarazadas; sin embargo, la menstruación se podía haber interrumpido por cuestiones nerviosas o bien podía ser a causa de la existencia de quistes o tumores. Alcorta sustentaba la tesis de que el diagnóstico del aborto podía ser objeto de casos tremendos, como el siguiente.

Recuerdo con este motivo un aborto simulado que tuve ocasión de observar hace algún tiempo y en el que la interesada, aprovechando su enfermedad mensual, colocó en orina teñida con sangre, un cuerpo formado con carne de puerco, obra hecha realmente con ingenio, y que siento no haber conservado,³⁷ [...] pero la misma persona fingió de nuevo un acceso de locura para adquirirlo con el objeto de librarse al menos del ridículo.³⁸

En el contexto de los argumentos utilizados por Alcorta, se entiende que esta mujer inventó un aborto simulado por razones de fertilidad: al no poder embarazarse, ideó esta historia para que el marido no la abandonara. Al quedar al descubierto su embuste, trató de salvar la honra perdiendo la cabeza simuladamente.

Pero, en muchas otras ocasiones, los abortos eran causados por enfermedades como la sífilis, la terrible enfermedad curada, muy dolorosamente, con mercurio. Con el dicho “Una noche con Venus y una vida con Mercurio”, el “averiado” (como se denominaba a los enfermos de tal padecimiento) sufría los estragos del prolongado calvario: no se sabía con certeza si con la vida del enfermo acababa el mal o las excesivas dosis de mercurio. Se trata también de un miedo natural, “telúrico”, que de nacimiento se lleva contra la enfermedad, contra la posible, la “pequeña” muerte, el dolor... En la época, es un miedo cultural, encauzado por la religión, hacia las enfermedades de transmisión sexual, encontradas en ocasiones bajo otros términos y en otros lugares alejados de la misma religión, incrementado, si cabe, por la propaganda que tuvo entonces el desarrollo del periodismo de masas en México.

³⁷ Los médicos solían tener en sus consultorios fetos en frascos, y también cráneos.

³⁸ Alcorta, *Obstetricia*, p. 24.

EL ESTADO CONSIGNA LA MUERTE

En enero de 1886, el pilar de la estadística en México, Antonio Peñafiel, escribió en la *Gaceta Médica de México* un artículo llamado “Las aplicaciones de la estadística en las ciencias médicas”. En él explicaba la manera en que los doctores debían aportar datos sobre su práctica médica. El autor concluye que los médicos, en este apartado del ejercicio de su profesión, no seguían los lineamientos que dictaba el método de la estadística.³⁹ Además de que los datos aportados por ellos, ya de enfermedades, ya de muertes, eran poco homogéneos, también lo eran los consignados en el Registro Civil y en los libros parroquiales. Públicamente se reconocía que las cifras de los censos que daban sobre las distintas poblaciones eran todas diferentes entre sí.⁴⁰ Por ende, es imposible dar a conocer las cifras exactas de las muertes de madres e hijos en los partos, sino tan sólo cifras significativas de tal o cual serie de datos. En este mismo sentido, cabe destacar la presencia cada vez mayor del control estatal sobre la demografía, para instrumentar políticas públicas encaminadas a preservar a la población de las enfermedades, y para posibilitar una más amplia y eficaz recaudación de impuestos. Asimismo, es importante señalar una apropiación por parte del Estado de tareas tradicionalmente bajo control de la Iglesia Católica, que, con sus facciones políticas conservadoras, debía sentirse incómoda ante esta cada vez mayor expropiación de facultades. Sin embargo, esto no sería una realidad absoluta hasta un momento aún no determinado por la historiografía.

El principal *corpus* de esta investigación también nos aporta datos imprecisos, como se verá más adelante. La serie documental de los libros de defunciones contenidos en el AHRCDF, que sostiene este trabajo, presenta diversos problemas, el principal de los cuales es el de la heterogeneidad, posiblemente a causa de no existir —o no tener establecido— un formato único de registro en esta joven institución. Esto dio lugar a que los distintos funcionarios encargados de los registros, de quienes se desconoce su formación y sus características personales, asentaran los datos, bien bajo sus propios criterios, bien bajo lineamientos muy generales dictados por la propia institución, o bien —lo más probable— de acuerdo con los

³⁹ Peñafiel, *Las aplicaciones*.

⁴⁰ “El Lunes”, 12 de diciembre de 1887, citado por López Ramos, *Prensa, cuerpo y salud*, p. 76.

datos proporcionados por los comparecientes. Por el momento, y para la presente investigación, tan sólo se han utilizado las series contenidas en el Registro Civil, sin comparar éstas con las que nos dan los censos o los libros parroquiales. Esta comparación será imprescindible para definir la fiabilidad de las fuentes y su complementariedad, dado el caso. De este modo, podremos obtener cifras más aproximadas que nos permitan redimensionar este problema demográfico y fundamentar mejor, si cabe, las causas de muerte de madres y de hijos en el momento del parto.

Los médicos consideraban, para los niños nacidos vivos, un primer periodo de “prueba existencial” que se ubicaba en el puerperio, y otro que iba desde el final de éste hasta los cinco años de edad. Pero el Registro Civil parece considerar un primer periodo de “prueba existencial” ubicado en el nacimiento, y un segundo periodo cuya duración se encontraba en torno al primer año de vida. Un dato es dramático, y da cuenta de la devastadora cantidad de niños muertos: cuando los niños morían antes de tener un año, se apuntaba en el Registro Civil simplemente “niño” o “niña” *sin nombre*; si lograba sobrevivir el año de vida para luego morir, ya era consignado *con nombre*, hecho que indica que el número de muertos se elevaba tanto que “no valía la pena” ponerle nombre. A partir de los cinco años se podía decir que un niño o una niña se “había logrado” o salvado. De acuerdo con algunas cifras obtenidas de 1876, al año morían 1 500 individuos entre 0 y 1 años. Sin embargo, en el Registro Civil se apuntaron, ¡tan sólo 26! (la cifra total de muertos en la ciudad de México fue de 7 048 en ese periodo, y la población total de la capital de la República ascendía a 225 000 habitantes).⁴¹ Esta abismal diferencia señala que otra proporción de muertes muy considerable debe haber sido consignada en los libros parroquiales. También es señal del desconocimiento mostrado por la población hacia esta institución de reciente implantación, cuyas funciones el gobierno tampoco había mostrado mucho interés en dar a conocer.

Fuera por miedo o por desconfianza, la gente no acudía ante un juez civil a registrar a sus hijos, vivos o muertos. La *Ley Orgánica del Registro Civil*, decretada el 28 de julio de 1859, obligaba a los mexicanos a consignar nacimientos y defunciones. Sin embargo, dada la época

⁴¹ *Gaceta Médica*, 01/01/1877. Otra fuente (López Ramos, *Prensa, cuerpo y salud*, p. 92) afirma que en el mismo año murieron 10 207 personas.

de guerra civil y el Imperio de Maximiliano, la ley no se pudo llevar a efecto sino hasta 1870, año en que comenzó el registro de nacimientos y defunciones. En todo caso, si bien los registros son muy incompletos, nos proporcionan una visión de conjunto, al menos, de las principales causas de muerte prenatal e infantil del periodo estudiado. Si tenemos en cuenta que, al hablar de estas causas, nos referimos a los principales temores de las madres en el momento del parto —excluyendo, por supuesto, la fiebre puerperal, de la que ya hemos hablado—, la recopilación y tratamiento de esta información es una fuente de primera mano muy importante para el estudio de la demografía en la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XIX.

Además del subregistro civil había otra cantidad de recién nacidos muertos que no quedó manifestada. La tradición oral dice que muchos eran enterrados en los patios de las casas. Esta práctica, también de origen prehispánico, cuenta con una raíz común con los españoles desde la época colonial. Tanto entre los pueblos precoloniales como entre los pueblos de la Península Ibérica (especialmente en el norte y en la fachada atlántica de la misma), esta costumbre ritual de convivencia con los ancestros y los miembros decesos de la familia se practica desde épocas prehistóricas, nunca se ha dejado de practicar, y se sigue practicando hoy en día.⁴² Por otra parte, en su novela *Los bandidos de Río Frío*, Manuel Payno cuenta que la gente “enterraba los cadáveres de noche en los bajos fangosos de los potreros cercanos”, pues no tenía dinero suficiente para pagarle a la parroquia,⁴³ hecho denunciado también, entre otros, por el ideólogo de la Reforma, Melchor Ocampo.

Perder uno o varios hijos recién nacidos, por dramático que pueda parecer, no lo era entonces, dado que se pensaba que aquellos niñitos se irían directamente al cielo. En su obra *El miedo en Occidente*, Jean Delumeau afirma que los no bautizados no van al cielo, sino al limbo; pero esta digresión teológica ha sido solucionada recientemente por el papa Benedicto XVI al eliminar de forma tajante el limbo en el año 2007. También se iban al cielo los bautizados (estos fallecimientos sí eran consignados ante las autoridades civiles o eclesiásticas), aquellos que ya tenían un nombre. Unos y otros escapaban al purgatorio y se convertían

⁴² Cfr. Schobinger, *Prehistoria*, pp. 250-252; también ver Peset y Peset, *Muerte en España*.

⁴³ Payno, *Los bandidos*, p. 12.

en “angelitos” de inmediato. La obligación cristiana dictaminaba que había que tomar las aflicciones con resignación, resignarse a la “voluntad de Dios”. El miedo a perder un hijo recién nacido o hasta de un año existía en todos los niveles de la sociedad, como lo consignan las poesías de algunas escritoras de la época, como Laura Méndez de Cuenca o Isabel Prieto de Landázuri, pero permeaba el ambiente “la costumbre al miedo”, pues prácticamente no había familia en la que no hubiese muerto un hijo. Además, en México, la construcción social de la muerte lleva una connotación de alegría, nacida de la cultura y religiosidad populares, en la cual irse al más allá es digno de festejar. Esta íntima familiaridad con la muerte es uno de los símbolos de identidad nacional de las y los mexicanos.⁴⁴

LA INCERTIDUMBRE DE LAS CIFRAS

Implantado en 1870, el Registro Civil habría de proporcionar al gobierno de la República las informaciones necesarias para instrumentar medidas de higiene y salubridad en el territorio nacional. En la ciudad de México, estas estadísticas se pueden formar a partir de los datos contenidos en los libros de registro de mortalidad localizados en el Archivo Histórico del Registro Civil del Distrito Federal.⁴⁵ El estudio de estas series de datos proporciona algunos rasgos diferenciados en la mortalidad prenatal e infantil del periodo 1870-1898.⁴⁶

⁴⁴ Para ampliar este tema, véase Lomnitz, *Idea de la muerte*.

⁴⁵ Agradecemos, a título personal, a todos los trabajadores de este acervo su ayuda en esta investigación y, sobre todo, las facilidades prestadas para la consulta de los documentos. En adelante, nos referiremos a él como AHRCDF.

⁴⁶ El Archivo Histórico del Registro Civil del Distrito Federal está localizado en el Centro Histórico de la ciudad de México, y contiene variada información de las zonas que hoy en día pertenecen a esta jurisdicción. Este acervo está conformado, principalmente, por los libros de registro producto de la labor administrativa desempeñada por esta institución. En el caso que nos ocupa, nos hemos centrado en una parte concreta de la serie de libros de defunciones (los libros 180 a 202) que contienen información sobre la mortalidad en la ciudad de México entre los años 1870 y 1898, es decir, desde el primer momento de la creación del registro civil. Es necesario puntualizar que el espacio estudiado se corresponde aproximadamente con el actual centro histórico de la ciudad de México, y que en el mismo acervo se concentran datos provenientes de otras oficinas de registro civil de lo que, en la época, eran ayuntamientos no dependientes de esta jurisdicción, pero cuyos fondos se concentraron en éste.

El dato más importante que nos muestran las series de datos extraídas es el de la causa de la muerte. Pero esta información es también la más inexacta de las contenidas en las fichas de registro de defunciones. Hemos dividido, pues, este dato en cuatro categorías diferenciadas por la causa de defunción: las causas relacionadas con el embarazo y con el parto, que aparecen bajo rubros como “aborto”, “aborto accidental”, “nacimiento adelantado”, “parto prematuro” o “enfermedad de la madre”; en segundo lugar, las relacionadas con enfermedades ya propias de los individuos nacidos, que se identifican bajo los rubros “enfermedad”, “infección”, “congestión cerebral” o “resfriado”; tercero, aquellas defunciones cuyas causas se identifican pero no se explican por motivos infecciosos, como son “accidente”, “caída”, “asfixia” o “envenenamiento”; y, por último, distinguimos las defunciones que son, para nosotros, por causas desconocidas, puesto que no aparece explicación alguna en la ficha de registro que nos permita agruparla bajo cualquier rubro de los anteriores.

Otra información importante es la procedencia del individuo difunto, aquí se distinguen cuatro categorías. La primera es la que remite su origen a la calle, bien sea el caso de niños expósitos, de fetos abortados, o de infantes abandonados ya fallecidos. Es llamativo un registro en el que se indica la ubicación donde fue encontrado el cadáver.⁴⁷ La segunda remite al hogar del niño, aunque no especifica su ubicación. La tercera refiere si proviene de un hospital o clínica: aunque los denota siempre como “hospital”, en muchas ocasiones lo identifica con el “Hospital Benito Juárez” u “Hospital Juárez”, el antiguo Hospital de San Pablo, centro de maternidad de la ciudad de México. La cuarta categoría es la de aquellos de quienes no conocemos su procedencia por no estar registrado este dato en la ficha.

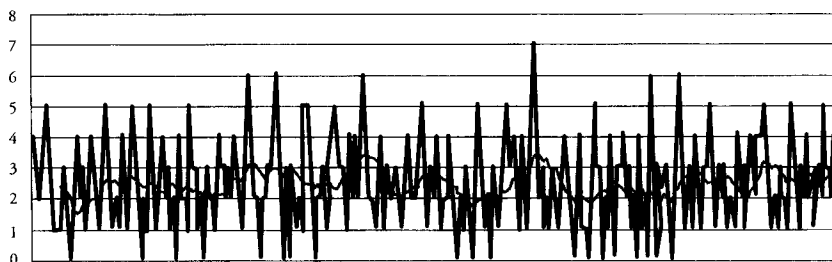
Por último, está la comparecencia de quien solicita el acta de defunción ante el juez del Registro Civil. La información es, de nuevo, muy inexacta e incompleta. Cuatro categorías llaman nuestra atención: primero, se informa en ocasiones que quien comparece es un “auxilio”, a veces identificado como enfermero del Hospital Juárez y a veces un transeúnte que encontró el cadáver; después, el rubro de “doctor” lo ubica como profesionista médico; el tercer rubro tiene dos partes, “padre” y

⁴⁷ En el registro núm. 2319 del libro 188-IV, aparece el siguiente extracto: “...encontrado en la esquina de Tacuba con Arenal...”.

“madre”; por último, en ocasiones no se muestra dato alguno, por lo que cabe preguntarse quién entregó el cadáver. En cualquiera de los casos anteriores, en ocasiones sucede que se presenta el nombre del o de la compareciente, sólo uno (no sabemos si comparecían varias personas).

Todos estos datos fueron introducidos en un sistema gestor de bases de datos para su procesamiento por computadora y posibilitar el trabajo estadístico que aquí se presenta. De este modo, se pudieron transformar estas series desordenadas de datos en una serie ordenada de información útil que se puede observar en la gráfica 1.

Gráfica 1. Mortalidad prenatal e infantil en la ciudad de México (1870-1898)⁴⁸



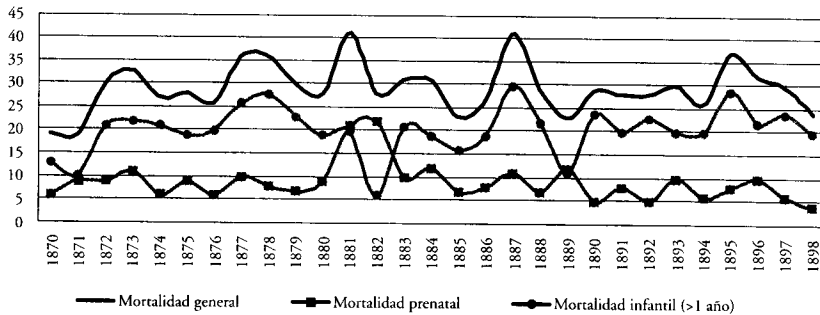
Esta gráfica muestra la evolución de lo que los registros del AHRCDF arrojan como la mortalidad prenatal e infantil en la ciudad de México para el periodo 1870-1898. Sobreexpuesta, se muestra la línea de tendencia que ofrece la media móvil (cuyo periodo es de 12, por tratarse en este caso de datos mensuales) que muestra los altibajos que se vivieron en lo que a este movimiento demográfico se refiere.

Esta información se puede desglosar en dos partes, de acuerdo con el aspecto de este movimiento que nos interese. De esta diferenciación se derivarán resultados e interpretaciones, si bien similares, distintas por su naturaleza. En primer lugar, con respecto al tipo de individuo fallecido o, lo que es lo mismo, al momento en que falleció, trátase de

⁴⁸ Todas las gráficas presentadas en este estudio fueron elaboradas por los autores del mismo a partir de AHRCDF, libs. 180-202.

un individuo nonato o de uno ya nacido. Para este caso, podríamos considerar la gráfica 2.

Gráfica 2. Evolución de la mortalidad prenatal e infantil por tipo (1870-1898)



De la gráfica 2 podemos obtener, en primer lugar, una conclusión obvia: existen, para el periodo estudiado, cuatro momentos de crisis. El primero de ellos, entre los años 1872 y 1874, puede estar algo falto de sustento, dado que se trata de los primeros momentos del Registro Civil como tal y, pese a la obligatoriedad de dicho registro, es probable que haya sido extraño en su momento acudir a dicha institución para solicitar el acta de defunción, como veremos más adelante que reflejó la prensa de finales de siglo. El último de ellos refleja un pequeño aumento de la mortalidad infantil en torno al año 1895, pero puede relativizarse en función de lo que la prensa dice. En cuanto a los dos momentos de crisis que observamos en mitad de la gráfica, el primero de ellos, que tuvo lugar entre 1880 y 1883, tiene su base en la mortalidad prenatal, pues se observa un descenso drástico de la mortalidad infantil en esas fechas. Por el contrario, el otro momento de crisis, cuyo cénit se encuentra en 1887, es reflejo de un fuerte aumento de la mortalidad infantil (y un mantenimiento de los niveles de mortalidad prenatal), y está seguido de un fuerte descenso de la misma que podría ser señal de una epidemia.

Podemos comprobar que los movimientos observados en la gráfica 2 se verifican del siguiente modo: en cuanto al primer momento de crisis, es más dudoso que en la anterior, dado que la mortalidad femenina

aparece sustancialmente por debajo de la masculina en los primeros años del periodo estudiado; en cuanto al último, aparece un drástico descenso de la mortalidad femenina en el año 1898, y un aumento de la masculina, disociación que vuelve más dudosos los datos. En este punto, es necesario hacer notar que los datos fueron recogidos de los libros 180 a 202, pero esto no significa que el libro 180 comience en enero y el 202 acabe en diciembre. De hecho, el primer registro del libro 180 es del 7 de julio de 1870, y el último registro del libro 202 data del 30 de julio de 1898. En todo caso, no parece que haya razones para mostrar una crisis en cualquiera de estos dos momentos, dado que no se conocen los datos necesarios para estudiar los momentos anteriores al primero y posteriores al último. En cuanto a los dos momentos centrales, vemos que lo que la mortalidad general muestra se comprueba también con los movimientos particulares dependientes del género. Podríamos hablar incluso de movimientos cíclicos de entre tres y cuatro años para la mortalidad masculina, y un poco más amplios para la femenina, lo que vendría a confirmar las tesis de las epidemias antes planteadas, especialmente en lo que a la crisis de 1887 a 1888 se refiere.

En otro orden de cosas, es importante tener en cuenta cuáles fueron las causas más importantes de muerte, dentro de las consideradas por los rubros de las fichas de registro. El estudio de esta información puede proporcionarnos una herramienta útil para la investigación que nos ocupa, además de dar otra visión acerca de los momentos epidémicos más importantes de la segunda mitad del siglo XIX. Así, en la tabla 1 se muestran los resultados obtenidos de esta parte de la información.

Tabla 1. Causas de mortalidad prenatal e infantil por décadas (1870-1898)

	1870-1879		1880-1889		1890-1898	
Complicaciones en el embarazo o en el parto	66	23.08%	91	30.13%	43	16.29%
Enfermedades infecciosas	127	44.41%	115	33.08%	129	48.86%
Otras causas (en la infancia)	73	25.52%	66	21.86%	72	27.27%
Causas desconocidas	20	6.99%	30	9.93%	20	7.58%
Total	284	100.00%	302	100.00%	264	100.00%

Como se puede observar en la tabla 1, a lo largo de todo el periodo la causa más común y la que provocó una mayor mortandad entre la infancia de la ciudad de México fueron las enfermedades infecciosas. Cabe destacar el papel desempeñado por lo que aparece en los libros de registro como “congestión cerebral”, que siempre constituyó alrededor del 30% de las muertes por esta causa. En esta tabla, dividida por décadas para su mejor análisis y comprensión, se puede comprobar que, en la parte de las gráficas anteriores (1 a 3) donde considerábamos que podría existir un brote epidémico, la mortalidad prenatal e infantil por causa de enfermedades infecciosas experimenta un descenso, mientras que se produce un aumento significativo de las muertes por complicaciones en el embarazo o en el parto, es decir, por trastornos o enfermedades maternas, obstétricas o propias de la edad adulta en general, y por presentarse problemas a la hora de dar a luz. Pero el descenso de la mortalidad por enfermedades infecciosas no es tan fuerte como pudiera parecer si revisamos las cifras totales: lo que hay también es un aumento de la mortalidad infantil en general, que pasa de 284 a 302 muertos. Es decir, que además de la mortalidad típica observable en cuanto a la infancia, afectada por las enfermedades infecto-contagiosas, se produce un fuerte aumento de la mortalidad materna y de las muertes infantiles asociadas a enfermedades obstétricas.

Existe, pues, una relación evidente entre las causas de muerte antes explicadas y los miedos posibles. Los términos empleados por el personal que registró las causas de muerte infantil marcan perfectamente la línea de los miedos principales en las madres. No existía un reglamento y entonces quedó en sus manos establecer la normatividad de sus registros. Probablemente el referido miedo cultural, transmitido sobre todo por la religión, pero en cuyo fundamento podemos encontrar también otros orígenes más “telúricos”, fue el que provocó que no registraran la muerte de la madre asociada a la muerte del producto en el momento del parto.

Sería útil comprobar cuál fue el efecto de este factor (las enfermedades infecciosas) en la mortalidad infantil, evitando la prenatal, más afectada por otros factores dependientes de la madre como tal o de la vida adulta de la misma. En este sentido, es necesario reservar un apartado para lo que denominaban “congestión cerebral” o, simplemente, “congestión”.

¿Cuál es el impacto real de las enfermedades infecciosas en la mortalidad infantil para este periodo? Se puede observar cómo en algunos

momentos, por ejemplo en 1887, llega a identificarse la curva de la mortalidad general con la de la mortalidad infantil femenina. También el momento de crisis posterior, que llega hasta el final de la década, se identifica con ambas curvas. Incluso los momentos en que es menor el impacto de esta causa de muerte, como ocurre en 1882, la curva se identifica con un descenso drástico de la mortalidad infantil masculina. De esto podemos deducir que el impacto de las enfermedades infecto-contagiosas en la sociedad mexicana debió de ser muy grande, y dado el carácter cíclico de las mismas, debió convivirse con él como con algo muy habitual, a través de un miedo natural.

En todo caso, también será necesario echar un vistazo a las principales causas de muerte en nonatos y recién nacidos a lo largo de este periodo. Para ello, lo más conveniente sería comparar la mortalidad prenatal masculina y la femenina con las complicaciones sufridas durante el embarazo (“aborto” o “aborto accidental”) y el parto (como los “partos prematuros” o los “nacimientos adelantados”), así como con las enfermedades propias de la madre, que no se señala en los registros cuáles fueron las más comunes y que, además, fueron una de las menores causas de muerte en el periodo estudiado. También es necesario notar que en estos libros de registro se consigna, con respecto a las defunciones en el momento del parto, la palabra “respiró” para referirse a que nació vivo y murió al poco tiempo, mientras que no se consigna nada en el resto de los casos. Cabe preguntarse qué porcentaje de los casos de los que nada se dice (aquellos que clasificamos como por causa desconocida) fueran también asociados a la muerte de la madre. Para solventar esta duda se podrían revisar todos los libros de defunciones del periodo en busca de casos de madres que hayan perdido a sus hijos y esperar que en la ficha de registro se encuentre la causa de la muerte de ambos.

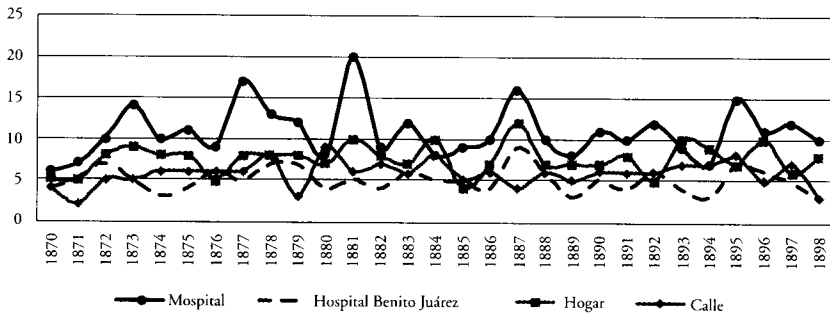
Al parecer nada tienen que ver ambos factores (salvo que uno es parte del otro). Cabría esperar que en el momento de crisis de 1882, cuando se ve una mayor implicación de muertes prenatales por complicaciones en el embarazo o en el parto, se comprobaría también un aumento en la mortalidad prenatal tanto masculina como femenina. Pero no es así. El aumento de ambas mortalidades es anterior, al menos, en un año, para, al año siguiente, comprobarse únicamente un descenso típico combinado de las dos. Lo que sí parece tener una relación, aunque no se pueda ejemplificar claramente, es el rubro de “enfermedad de la madre”,

que experimenta un pequeño aumento en 1881, aunque no se trata de nada significativo.

Otra de las informaciones que proporcionan las fichas de registro de los libros de defunciones es el lugar de defunción, o bien, el lugar en que se encontró el cadáver. Existen cuatro rubros principales, uno de los cuales desecharemos por no proporcionarnos información alguna. De los otros tres, es muy útil para nuestros propósitos el rubro “Hospital”, puesto que en ocasiones se menciona como lugar de origen el “Hospital Benito Juárez”, del que hablaremos más adelante. Los rubros restantes, como son el de “calle” y el de “hogar” son significativos en sí mismos por la concepción que, a la hora de elaborar la normatividad dentro de la cual se habrían de elaborar estas fichas, se tendría del lugar en que pudiera fallecer un individuo. A la hora de realizar asociaciones entre lugar de fallecimiento y nivel socioeconómico, y con respecto siempre de la percepción de la mortalidad infantil entre las madres, será necesario poner a prueba los datos que mostramos a continuación. La estadística apenas se estaba implantando en la práctica médica, sobre todo proveniente de los médicos castrenses formados en el marco del desarrollo científico promovido por el emperador Maximiliano I. Comenzó pronto a ser una nueva arma para los gobiernos de México, y fue vista como una herramienta más del desarrollo científico que debía experimentar la medicina. Pero se trata de una aplicación mínima, únicamente encaminada al recuento de hechos médicos y nunca destinada (salvo a fines de siglo, por los higienistas) para la instrumentación de políticas públicas de salud. No recibió de otros lugares una de las aplicaciones principales que la estadística médica tuvo en el siglo XIX, como fue la geografía médica, pero sí ayudó a los médicos, a título personal –y profesional–, a mejorar su desempeño laboral, especialmente en las áreas más alejadas del centro.

Se puede observar en la gráfica 3 la relación de los hospitales con las crisis demográficas observadas. En la de 1881-1882, la mayor cantidad de muertes se registraron como sucedidas en hospitales, aunque excluyendo el Benito Juárez, que no sufrió un aumento significativo de presencias en los registros. Por el contrario, en la crisis de 1887, el rubro con mayor cantidad de apariciones en los libros de defunciones fue, de nuevo, el de hospitales, pero esta vez acompañado por las muertes ocurridas en el hogar e incluyendo al Hospital Benito Juárez. Con respecto al rubro

Gráfica 3. Evolución de los lugares de defunción (1870-1898)



“calle”, no se observa que su participación haya tenido nada que ver con los otros lugares registrados. Si bien resultaría necesario presentarlo en relación con las causas de muerte más comunes para encontrar alguna relación, ninguna de ellas parece mostrar una relación directa o combinada con este lugar de defunción.

EPÍLOGO Y CONCLUSIONES

Como aseveraban los médicos, y confirman las cifras, la principal causa de muerte de niños recién nacidos era la incompetencia de las parteras o comadronas. En la población que quedó registrada en estos libros, de un total de 853 niños decesos en el periodo 1870-1898, 90 de ellos murieron de asfixia, ya fuera en el momento del parto (por enrollamiento del cordón umbilical en torno al cuello, generalmente) o posteriormente a él. En el caso de la “congestión cerebral”, esta enfermedad (que englobaba varias enfermedades de distintas causas pero similar sintomatología) se llevó 170 almas, casi un 20% del total de muertes del periodo. Luego venían las muertes por infección: 73 muertes por “enfermedad”, como genéricamente se designa, y 78 más por “infección”, aunque sin detallar la infección específica a que se atribuye la muerte. En cuanto a las situaciones complicadas en el parto, 33 fueron muertes por enfermedad de la madre, lo que puede indicar también una no comprobada muerte materna o una fiebre puerperal; 82 murieron por parto prematuro o nacimiento adelantado, es decir, forzado por el médico o no; y, por último,

76 de ellos murieron por abortos, fueran provocados (embriotomías o mal manejo del embarazo) o no (accidentales). Pero, como se podrá observar, todos estos datos tienen ciertas explicaciones lógicas y dan pie a varias explicaciones generales que debieron, en ciertos momentos (como en las crisis de 1881-1882 y 1887-1888), provocar verdadero miedo ante la expectativa de dar a luz un hijo. Por suerte, los niños no debieron tener tanto miedo. Estas cifras, que parecen no decir nada, complementan toda la información dada por los especialistas médicos.

A la luz de los inicios del siglo XXI, y después de analizar la práctica médica en los documentos de la *Gaceta Médica de México*, nos percatamos de que la obstetricia y la medicina en general estaban en condiciones sumamente precarias. Se recomendaba, por ejemplo, en ese elevado nivel de praxis médica, algo tan elemental como lavarse las manos y desinfectarlas “antes de practicar el tacto en alguna mujer en trabajo”.⁴⁹ Los médicos mexicanos tenían una buena preparación de carácter teórico-práctico en la Escuela de Medicina, y estudiaban en textos franceses, dado que Francia e Inglaterra eran algunos de los países más avanzados en esta ciencia. Algunos doctores mexicanos, como Eduardo Liceaga, viajaron a Europa y a Estados Unidos con el objetivo de ponerse al tanto de los últimos conocimientos científicos en la materia. Conocían, además, los últimos adelantos, entre ellos algunos instrumentos para ayudar a traer niños al mundo como el *fórceps*, aprobado por unos y condenado por otros. Pese a todos los esfuerzos por salvar vidas, como el uso del aparato Gaiffe que mandaba corrientes eléctricas a lo largo de la columna vertebral para salvar a los bebés de la inminente muerte por congestión cerebral,⁵⁰ aquellos eran intentos muy aislados y en vías de experimentación. Las clases altas tenían mayores posibilidades de salvar sus vidas y las de sus hijos, pues podían pagar las cuotas de los médicos que deseasen. Pero la mayor parte de la población se seguía aliviando a la manera tradicional, con curanderas, comadronas y parteras. La teoría infecciosa o microbiana de la enfermedad, que dominó hasta por lo menos la mitad del siglo XX, habría de revolucionar el paradigma médico. El descubrimiento del primer antibiótico eficaz en 1909⁵¹ habría de salvar muchísimas vidas.

⁴⁹ Ramírez de Arellano, *Profilaxis*.

⁵⁰ Cf. Morales Pereira, *La congestión cerebral*, pp. 211-226.

⁵¹ Se trata del salvarsán, eficaz contra las espiroquetas que provocan la sífilis.

Existe pues, una serie de relaciones imbricadas en el momento del parto, cuyos actores y ejecutores se mueven entre el miedo natural, el más primario, y el miedo cultural, de nivel terciario. Estas relaciones, que mueven a todos estos sujetos partícipes (la madre, el producto, el médico, la comadrona, la partera, la familia...), son articuladas por la ciencia, el miedo científico, en un nivel secundario, que reduce la fricción de todas estas relaciones mediante la aplicación de un bálsamo a los espíritus y una seguridad en la vida terrena. El miedo natural pervive en las almas, el miedo cultural es domado por la ciencia, y el nuevo miedo científico sustituye a la religión.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCORTA, Genaro, "Obstetricia. Diagnóstico del aborto: su importancia legal", en *Gaceta Médica de México*, t. XVII, núm. 2, 15/03/1882, pp. 23-25.
- ARREDONDO, Adelina (coord.), *Obedecer, servir y resistir. La educación de las mujeres en la historia de México*, México, Porrúa, Universidad Pedagógica Nacional, 2003.
- CAPETILLO, José Ignacio, "Clínica de obstetricia. Parto á término, hemorragia, fiebre puerperal, muerte de la madre, autopsia por el Sr. D. Juan María Rodríguez, historia recogida por el alumno D. José Ignacio Capetillo", en *Gaceta Médica de México*, t. V, núm. 13, 15/08/1870, pp. 204-208, y t. V, núm. 14, 01/09/1870, pp. 218-223.
- CAPETILLO, José Ignacio, "Estadística del Hospital de Maternidad", en *Gaceta Médica de México*, t. XI, núm. 15, 01/08/1876, pp. 303-308.
- CARRILLO, Ana María, "La alimentación 'racional' de los infantes: maternidad 'científica', control de las nodrizas y lactancia artificial", en TUNÓN, Julia (ed.), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y cuerpo femenino en México*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 227-280.
- FLORES, Francisco A., *Historia de la medicina en México*, México, Secretaría de Fomento, 1888.
- IGLESIAS, Manuel S., "Higiene. Breves consideraciones acerca de la mortalidad infantil", en *Gaceta Médica de México*, t. xxxv, núm. 19, 01/10/1898, pp. 381-390.
- LEÓN, Nicolás, *La obstetricia en México*, México, Tip. de la Vda. de F. Díaz de León, 1910.

- LICEAGA, Eduardo, *Mis recuerdos de otros tiempos*, México, TGN, s/f.
- LOMNITZ, Claude, *Idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- LÓPEZ HERMOSA, Alberto, “Algunas observaciones á la práctica obs-trétrica moderna”, en *Gaceta Médica de México*, t. XXXIV, núm. 8, 15/04/1897, pp. 222-229.
- LÓPEZ RAMOS, Sergio, *Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano (1840-1900)*, México, Porrúa, Centro de Estudios y Atención Psicológica, 2006.
- MARTÍNEZ DEL RÍO, Pablo, “Estadística médica. Servicio del Hospital González Echeverría”, en *Gaceta Médica de México*, t. XVII, núm. 2, 15/03/1882, pp. 25-29.
- MORALES PEREIRA, Samuel, “La congestión cerebral de los niños curada exclusivamente por las corrientes eléctricas inducidas”, en *Gaceta Médica de México*, t. XXVIII, núm. 6, 15/09/1892, pp. 211-226.
- PAYNO, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, México, Porrúa, 2001.
- PEÑAFIEL, Antonio, “Las aplicaciones de la estadística en las ciencias mé-dicas”, en *Gaceta Médica de México*, t. XXI, núm. 2, 15/01/1886.
- PESET, Mariano y PESET, José Luis, *Muerte en España. Política y sociedad entre la peste y el cólera*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.
- POWELL, Phillip W., *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, FCE, SEP, 1984.
- RAMÍREZ DE ARELLANO, Nicolás, “Profilaxis de las enfermedades puer-perales infecciosas”, en *Gaceta Médica de México*, t. XXIII, núm. 7, 01/04/1888, pp. 141-147.
- ROBLES VALENCIA, Rita Ruth, “Protagonistas de la medicina científica mexicana, 1800-2006”, informe académico para licenciatura en historia, México, FFYL-UNAM, 2008.
- RODRÍGUEZ ARANGOITI, Juan María, “Crónica extranjera. Estadística de mortandad de niños en Berlín 1885”, en *Gaceta Médica de México*, t. XXI, núm. 2, 15/01/1887, p. 40.
- _____, “Algo observado en México acerca de la influencia que la obesidad ejerce en la menstruación, concepción, embarazo, parto y puerpe-rio”, en *Gaceta Médica de México*, t. XXVI, núm. 15, 01/08/1891, pp. 289-312.
- _____, “Clínica de obstetricia. Tifo exantemático en un embarazo llegado al 8o. mes, parto prematuro, fórceps, salvación de la madre y del producto”, en *Gaceta Médica de México*, t. XXIX, núm. 10, 15/05/1893, pp. 404-409.
- SCHOBINGER, Juan, *Prehistoria de Suramérica*, Barcelona, Labor, 1973.

- SORIANO, Manuel S., “Estadística del Hospital Juárez correspondiente á los meses de julio, agosto y septiembre de 1888”, en *Gaceta Médica de México*, t. XXIII, núm. 21, 01/11/1888, pp. 433-452, y t. XXIII, núm. 22, 15/11/1888, pp. 455-468.
- TROCONIS ALCALÁ, Luis, “Obstetricia. Algo sobre el tratamiento de la *asfíxia neonatorum*”, en *Gaceta Médica de México*, t. XXXIV, núm. 18, 15/09/1897, pp. 473-479.
- VERA BOLAÑOS, Marta y PIMIENTA LASTRA, Rodrigo, *Acción sanitaria pública y cambio en el patrón de mortalidad por causas en el Estado de México, 1898-1940*, México, UAM-Azcapotzalco, 2007.
- ZÁRATE C., María Soledad, “Enfermedades de mujeres. Ginecología, médicos y presunciones de género. Chile, fines del siglo XIX”, en *Pensamiento crítico*, núm. 1, 2001.

ENTRE EL MIEDO Y LA ESPERANZA:
LA PESTE DE 1737 Y LA MUJER HECHICERA
DE SAN PABLO DEL MONTE, PUEBLA¹

*América Molina del Villar**

Las pasiones (como el miedo) no se reducen sólo a conflicto y a mera pasividad. Ellas tiñen el mundo de vivos colores subjetivos, acompañan el desarrollo de los acontecimientos, sacuden la experiencia de la inercia y de la monotonía, dan sabor a la existencia a pesar de las incomodidades y los dolores.²

La enfermedad y la muerte son algunos de los miedos colectivos más antiguos y universales. El espléndido estudio de Delumeau, *El miedo en Occidente*, dedica un capítulo entero a analizar el miedo de los hombres ante los reiterados brotes de peste que azotaron Europa entre los siglos XIV y XVIII.³ En el México colonial el miedo de la sociedad ante las epidemias también fue una constante y se manifestó de diversas maneras, mediante

¹ Agradezco la lectura crítica y valiosa de este documento a los miembros del Seminario coordinado por la Dra. Pilar Gonzalbo durante 2006 y 2007 en El Colegio de México.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

² Bodei, *Geometría*, 11.

³ Este autor señala que en el fondo de los miedos cotidianos destacaba, con intervalos más o menos próximos, episodios de pánico colectivo, especialmente cuando una epidemia se abatía sobre una ciudad o una región. En Europa las más frecuentes fueron los brotes de peste durante los años de 1348 a 1720. Delumeau analiza, a través de la literatura, iconografía y diversos testimonios históricos, el comportamiento de miedo colectivo ante estos reiterados brotes de peste. Delumeau, *El miedo*, 155-203.

la realización de actos religiosos con misas, novenarios y procesiones, todos para mitigar la presunta ira divina ante el pecado de sus habitantes. La realización y concepción de estos actos religiosos derivaba de la tradición europea. Así, al igual que en el Viejo Continente, en la Nueva España encontramos que las multitudinarias procesiones religiosas realizadas en las principales ciudades constituían una “súplica y remedio para toda la ciudad, se trataba de un rito antiquísimo de circunvalación destinado a proteger una colectividad contra fuerzas y espíritus malhechores”.⁴

En aquella época el origen de las epidemias estaba asociado a diversos fenómenos, como el hambre, las guerras, los eclipses, cometas, inundaciones y terremotos.⁵ En este trabajo nos adentraremos en el miedo que provocó una de las epidemias más devastadoras de la época colonial, el *matlazahuatl* de 1737.⁶ Esta enfermedad ocasionó una sensible disminución demográfica, especialmente entre la población indígena que apenas comenzaba a recuperarse de las severas epidemias de los siglos XVI y XVII. Ante este terrible impacto se escribieron diversos testimonios, que muestran el miedo que provocó la epidemia entre la población:

⁴ Delumeau, *El miedo*, 218-219. En la Nueva España durante momentos críticos originados por epidemias y eventos naturales también era común organizar procesiones de penitencia. En 1727, a consecuencia del gran número de muertos provocados por la epidemia de sarampión, el ayuntamiento organizó una procesión de penitencia en la que participaron sus miembros, así como algunas órdenes religiosas. En relación con las procesiones, misas y rogaciones realizadas en la ciudad de México durante las epidemias, crisis agrícolas y eventos naturales, véase Molina del Villar, *Por voluntad divina*, 85-130.

⁵ En 1530 la Facultad de Medicina de París opinó que el origen de la peste negra: “ha sido y lo es aún alguna constelación celeste, la cual junto con los eclipses, eran la causa real de la corrupción absolutamente mortal del aire que nos rodea, presagia la mortandad y el hambre”. Este tipo de interpretaciones perduraron hasta el siglo XVIII. Delumeau, *El miedo*, 163, 204.

⁶ El nombre náhuatl confirma que se trataba de una enfermedad eruptiva: *matlatl*, red; *zahuatl*, sarna, erupción y granos. Desde su aparición ha existido un largo debate para identificar la etiología del *matlazahuatl*; en un principio los médicos consideraron que era una combinación de tifo y fiebre tifoidea. Hasta mediados del siglo XIX fue cuando los avances científicos empezaron a distinguir ambas enfermedades, concluyendo que el *matlazahuatl* era una entidad diferente al tabardillo o fiebre tifoidea. Los estudios más recientes apuntan a que se trataba de una epidemia de tifo exantemático, mientras otros consideran que era una epidemia de peste con manifestaciones hepatoneumónicas. Molina del Villar, *La Nueva España*, 60-64.

La primera señal de pestilencia fue la tierra, movida de un sensible terremoto..., el agua... conspiró ya contra nosotros y se envenenó desde el Diluvio y un eclipse, que mostró también que se había montado en Cólera el cielo y también soplaron fuertes vientos, que causaron destrozos en los campos, extrajeron raíces y derrumbaron árboles.⁷

Durante esta epidemia también ocurrieron otras expresiones de este miedo colectivo, entre las que destacaban las procesiones y actos religiosos realizados a diversos santos.⁸ En este estudio analizaremos otra manifestación de este miedo colectivo, que hasta el momento no habíamos detectado en situaciones de crisis provocadas por epidemias. El caso es novedoso porque se trató de un acto de hechicería en un pueblo indígena del área de Puebla-Tlaxcala, San Pablo del Monte. En mayo de 1737 llegó a esta localidad una mujer con poderes mágicos para curar y enfermar a la población. Esta hechicera puso en jaque al pueblo, ya que muchos indios acudieron a ella para librarse de la epidemia. Sin embargo, al mismo tiempo las autoridades se percataron de que la mujer manipulaba a los habitantes, pues los amenazaba con contagiarlos de la enfermedad si no le rendían culto. La Inquisición actuó de inmediato y ordenó que un oficial fuera al pueblo a retomar el testimonio de varios vecinos. Después de practicar varios interrogatorios el inquisidor procedió a enclaustrar a la mujer en un convento de la ciudad de Puebla. A partir de este conjunto de testimonios se formó un expediente que analizaremos con detalle en este trabajo.⁹ Antes de proceder, es relevante destacar que el proceso es particularmente interesante, pues, como lo muestra Solange Alberro, las prácticas mágicas y de hechicería “no motivaron un número elevado de procesos en Nueva España, conforme a la tradición inquisitorial peninsular”, a diferencia de los procesos para asuntos o

⁷ Cabrera Quintero, *Escudo de armas*, 44-47.

⁸ Entre 1736 y 1737, cuando estaba manifestándose el *matlazahuatl* en la ciudad de México, se llevaron a cabo varias procesiones y novenarios a las vírgenes de los Remedios y Guadalupe, las cuales se conmemoraban durante épocas de epidemias y otros desastres. Molina del Villar, *Por voluntad divina*, 107-110, 130.

⁹ Este juicio aparece en el siguiente documento: Archivo General de la Nación de México, en lo sucesivo AGNM, “El Santo Oficio de la Inquisición de México contra una mujer llamada española que se halla en el recogimiento de dicha ciudad. Puebla, 1737”, *Inquisición*, vol. 862, ff. 412-452. Este documento comprende el informe del comisario de la Santa Inquisición, así como el testimonio de nueve testigos.

delitos mayores, como los de herejía.¹⁰ En el caso de la denuncia y posterior proceso contra la hechicera de San Pablo, es posible apreciar los diferentes niveles de temor que suscitó la presencia de la hechicera para las autoridades locales y para el Santo Oficio. Se trató de una coyuntura crítica integrada por la posibilidad de que la epidemia se diseminara sin control, y por las acciones y capacidad persuasiva de la hechicera. Ambos elementos fueron considerados como serias amenazas de desorden por parte de las autoridades civiles y religiosas de San Pablo, así como para el Santo Oficio de la Inquisición.

Por tanto, el objetivo principal de este trabajo consiste en enmarcar la actuación de esta hechicera como una manifestación más del miedo colectivo ante la epidemia. De este modo, describiremos con detalle el contenido del expediente de la Inquisición en el que se logra apreciar cómo se buscó imponer “los cauces por los que podían fluir las inquietudes populares e individuales”.¹¹ Asimismo, se examinarán las respuestas que diversos actores sociales –vecinos, autoridades civiles y religiosas– tuvieron frente a la presencia de la hechicera. A través de los testimonios de cada uno de estos actores identificamos varios niveles del miedo colectivo: 1) un miedo colectivo y natural a la enfermedad y muerte; 2) el miedo de las autoridades ante el temor de que la epidemia desencadenara una mayor crisis económica y social y 3) el miedo de todos los individuos (gobierno y sociedad) por los poderes mágicos de la hechicera. Debemos señalar que la mujer procedía de fuera, de “un lugar incógnito” y llegó al pueblo con supuestos poderes mágicos para sanar a los habitantes del pueblo. Empero, al mismo tiempo la hechicera encarnaba otra dualidad, en virtud de que también podía provocar la enfermedad y muerte a quienes no cumplieran sus deseos. Al respecto, es interesante señalar que en el encabezado del expediente la mujer apareció bajo el nombre de *cocoliztli* o *alfombrilla*, que eran denominaciones que se utilizaban en la época para referirse a diversas epidemias.

El poder dual de esta mujer permite profundizar en otra pasión de incertidumbre surgida en un contexto de miedo colectivo. Nos referimos a la esperanza, la cual también forma parte de las pasiones del individuo y de la sociedad. Al respecto, Bodei señala que miedo y esperanza son

¹⁰ Alberro, *Inquisición y sociedad*, 183.

¹¹ Alberro, *Inquisición y sociedad*, 592.

alimentados por la necesidad de alejar los peligros del presente y la incertidumbre del futuro, “son al mismo tiempo inestables e impetuosos, sordos a los dictámenes de la razón, pero sensibles a las amenazas y a las promesas”.¹² En el caso que analizaremos, la hechicera representó esperanza y alivio ante el terrible impacto que estaba provocando la epidemia. La llegada de la mujer al pueblo retroalimentó este mismo miedo colectivo, pero también propició entre los habitantes una esperanza de salvación. Si bien se trataron de circunstancias muy diferentes, en el verano de 1789 francés el “gran miedo” y la “gran esperanza” se tradujeron en formas políticas y religiosas.¹³ En nuestro estudio encontramos que ambas pasiones caminaron juntas y se tradujeron también en diversas acciones de control político y religioso.

EL MIEDO EN SAN PABLO DEL MONTE

San Pablo del Monte fue de las localidades del altiplano central más afectadas por el *matlazahuatl* y, en donde, podríamos considerar previsible que apareciera una mujer hechicera con poderes mágicos para salvar a la población. Esta manifestación fue similar a los actos de brujería europeos, los cuales ocurrían preferentemente en el campo. Al respecto, se ha señalado que entre 1565 y 1640 en París la gran mayoría de apelaciones por condenas de brujería provenían del medio rural y más de la mitad (57%) eran de personas ligadas a la tierra.¹⁴ El caso que nos ocupa ocurrió en un pueblo dedicado al cultivo de maíz y a la ganadería

¹² Bodei, *Geometría*, 24-25.

¹³ El paradójico “despotismo de la libertad” jacobino —como vehículo de progreso político y moral— institucionaliza estas dos pasiones (acorazando la esperanza con miedo). El jacobinismo constituye un arquetipo de los modernos movimientos políticos de emancipación radical: el miedo se cambia en terror, iluminado por una razón armada y regido por una voluntad colectiva que se concentra en las manos de unos pocos hombres. La esperanza revolucionaria se transforma en cambio, simultáneamente, en fe laica en la regeneración de la humanidad futura y en fe religiosa que establece por decreto la existencia del Ser Supremo y en la inmortalidad del alma. Una garantía ultraterrena premia así la virtud del ciudadano, remunerándole el sacrificio del interés general. Bodei, *Geometría*, 29-30.

¹⁴ En Inglaterra, Francia y los Países Bajos los actos de brujería ocurrieron en el campo. Delumeau, *El miedo*, 554. Véase también el estudio de Henningsen, *El abogado de las brujas*.

bovina, en donde se asentaba población mayoritariamente indígena y había haciendas maiceras. San Pablo del Monte estaba integrado por las siguientes comunidades indígenas: San Pablo del Monte, San Francisco Papalotla, San Cosme Mazatecochco, San Miguel Tenancingo.¹⁵ Todos estos pueblos tenían monte, los cuales, sin embargo, no eran aptos para la agricultura, ya que las mejores tierras habían sido otorgadas por mercedes a los españoles.

Otro de los elementos que debió influir en la aparición de este acto de hechicería fue la terrible mortandad provocada por la epidemia de 1737 en la zona bajo estudio. No sobra referirnos a algunas cifras de muertos de localidades cercanas a San Pablo del Monte. Por ejemplo, en Cholula murieron a consecuencia del *matlazahuatl* 16 926 personas, mientras en Puebla fallecieron por esta enfermedad 7 685 habitantes y en Acatzingo 3 280 individuos. Desafortunadamente no disponemos de datos sobre el número de muertos en San Pablo, aunque podemos presumir que la mortalidad fue elevada en virtud de que el área de Puebla-Tlaxcala, en donde se encontraba este pueblo fue una de las zonas del altiplano central más golpeadas por esta epidemia. Debemos decir que a partir del *matlazahuatl* en toda esta región comenzó un prolongado estancamiento demográfico y económico.¹⁶ Así, muerte, enfermedad y hambre crearon un escenario sumamente adverso para ciudades y pueblos como San Pablo del Monte. Los indios se atemorizaron por la presencia de la epidemia y al mismo tiempo por una mujer que tenía el poder de matar, enfermar o sanar a los habitantes de San Pablo del Monte, muy próximo a la sierra de Tlaxcala.

En mayo de 1737 llegó al pueblo de San Pablo del Monte un oficial del Santo Oficio de la Inquisición para atender una queja interpuesta por el cura del pueblo, quien informó sobre una mujer con un poder

¹⁵ San Pablo del Monte era uno de los pueblos subordinados a Tecamachalco y Quechula, en la provincia de Tepeaca. En el siglo XVIII San Pablo del Monte alcanzó la categoría de pueblo independiente, al igual que otros sujetos. A fines del siglo XVIII en la provincia había 202 haciendas de ganado y trigo, así como cerca de 61 ranchos en la jurisdicción. Gerhard, *Geografía histórica*, 289.

¹⁶ Además de la parálisis poblacional, entre fines del siglo XVII e inicios del XIX el área de Puebla-Tlaxcala, en donde estaba asentado San Pablo del Monte, se caracterizó por un gran marasmo económico. Malvido, "Factores de despoblación", 75; Calvo, *Acatzingo*, 63; Cuenya, *Puebla de los Ángeles*, 109-110.

sobrenatural que se decía llamar “alfombrilla o *cocoliztli*” y que tenía la “magia” de hacer enfermar o sanar a la población. De manera sucinta el informe del cura señalaba que: “esa mujer incógnita, quien artificiosamente andaba pervirtiendo la ruda ignorancia de los naturales... causaba ruina a las conciencias de la gente y hacía creer que estaba en sus manos contagiar y sanar a otros”.¹⁷

Como ocurrió durante los innumerables brotes de peste en Europa, la epidemia de 1737 desestructuró el entorno social cotidiano y bloqueó todas las rutas hacia el futuro, sacudiendo de este modo las “bases del psiquismo individual y colectivo”.¹⁸ La epidemia había alterado la vida cotidiana del pueblo, ya que los indios sufrieron la pérdida de familiares y tuvieron dificultades para sobrevivir. Las muertes provocaron que las actividades económicas se interrumpieran y los indios atravesaron serios problemas para pagar sus tributos y contribuciones comunitarias.¹⁹ Ante este contexto de incertidumbre podemos observar cómo los indios creyeron en el poder de la mujer hechicera, hecho que motivó que fueran a llevarle una serie de bienes debido a que por ese medio consideraron se libraban de la enfermedad. El informe no sólo permite explorar, a través de los testimonios de los testigos, las diversas manifestaciones de miedo ante la epidemia y el contagio, sino también conocer el control institucional del miedo a través de la actuación de las autoridades locales, principalmente de los oficiales del Santo Oficio y de un cura.

El gobierno virreinal ejerció por diversos medios un dominio sobre la población. Como toda sociedad de Antiguo Régimen, el gobierno representaba, a través de sus instituciones, un régimen de miedo. Este sistema ofrecía los más eficaces instrumentos de control, los cuales, aun cuando podían fomentar la pasividad y resignación ante la muerte, “eran capaces de desencadenar oleadas de pánico, de terror, de fanatismo y de agitación en sus extremos”.²⁰ En el caso de San Pablo del Monte encontramos que la hechicera propició cierto “fanatismo” entre la población,

¹⁷ AGNM, “Cartas y oficios de Agustín Sánchez de Ledesma al ilustrísimo señor inquisidor fiscal. Puebla 2 de mayo de 1737”, *Inquisición*, vol. 862, ff. 413-415.

¹⁸ Delumeau, *El miedo*, 184.

¹⁹ Molina del Villar, “Tributos y calamidades”, 15-55.

²⁰ Al respecto, Bodei señala que aun cuando las instituciones civiles y religiosas favorecen la creación de regímenes despóticos y teocráticos, que alientan la pasividad y resignación de sus súbditos y fieles, contradictoriamente pueden desencadenar “oleadas

ya que creyeron en sus poderes mágicos para librarlos del mal y curarlos de la enfermedad. Sin embargo, el gobierno local sintió temor de estas creencias, ya que salían fuera de control y se alejaban de las estrictas normas sociales y religiosas. En los testimonios de algunas autoridades se hizo referencia a que la mujer “andaba alborotando al pueblo”. Por lo anterior y en virtud de que se trataba de un acto de brujería era necesaria la intervención de la Inquisición.

Este régimen de control y miedo fue evidente en el área de estudio. Por esta circunstancia interesa estudiar con detalle el informe elaborado por el Santo Oficio de la Inquisición, así como analizar la actuación del gobierno para castigar o contrarrestar este acto de brujería. Consideramos que la intervención de las autoridades (civiles y religiosas) se dio en un ambiente de incertidumbre y miedo, ya que ante todo importaba que los indios estuvieran tranquilos para garantizar el orden y pago de tributos, ramo que resultaba sumamente afectado al ocurrir epidemias y hambrunas. La mujer había creado un descontrol en el pueblo de San Pablo del Monte, pues los indios de la comunidad habían dejado de ir a misa y acudían a ella para buscar protección y evitar ser contagiados por la enfermedad. A continuación veremos cómo la hechicera desquició al pueblo.

LA MUJER DE SAN PABLO DEL MONTE

El acto de hechicería en San Pablo del Monte permite adentrarse en varios niveles del miedo social y colectivo. En un sistema autoritario y de Antiguo Régimen, como el colonial, el miedo estaba en la base de su subsistencia. En otros estudios sobre la historia del miedo se ha señalado que existen distintos niveles y tipos de miedo, los cuales dependen de variables históricas, como el contexto espacial, su duración, el grado de penetración en la sociedad, la manera en que la sociedad enfrenta a los elementos generadores del miedo, la resistencia con el agente generador del miedo y su universalización. A partir de estas variables, se puede hacer una tipología del miedo: a la naturaleza, a la enfermedad, al orden sociopolítico, al orden espiritual y a la realidad.²¹

de fanatismo, pánicos, de terror y de agitación colectiva que se revierte contra los poderes constituidos”. Bodei, *Geometría*, 25.

²¹ Rosas Moscoso, “El miedo”, 23-32.

En nuestro estudio también identificamos distintos niveles de miedo. Por un lado, encontramos un miedo natural a la muerte y enfermedad y, por otro, un miedo institucionalizado por la intervención de los comisarios del Santo Oficio de la Inquisición.²² El periodo de crisis generado por la epidemia fue un terreno propicio para desatar diversos miedos colectivos a través de la actuación de la mujer y del autoritarismo del gobierno. La manipulación del miedo se dio en dos sentidos: 1) a través de la magia y actos de brujería de la mujer y 2) mediante la visita e interrogatorios hechos por los comisarios de la Inquisición en San Pablo del Monte. Podemos hablar de un “miedo cultural” ante estos actos de brujería y hechicería por parte del Santo Oficio de la Inquisición. Los oficiales de este tribunal tuvieron la encomienda de enjuiciar todo acto que transgrediera la norma religiosa establecida. La actuación de esta mujer en el pueblo era un elemento más que suficiente de alteración del orden religioso.

En este trabajo también identificamos un tercer protagonista manipulador del miedo colectivo, el cura del pueblo, mismo que se encargó de amenazar a los indios con excomulgarlos si insistían en acudir a la mujer hechicera para librarse de la enfermedad. Las autoridades virreinales ejercieron un férreo control sobre la población a través de la Iglesia, los alcaldes, el gobernador y otras instancias de gobierno. San Pablo del Monte era un pueblo indígena y sus habitantes estaban obligados al pago de tributos y otras contribuciones comunitarias.²³

En el contexto de crisis originado por la epidemia de 1737, muchos pueblos del área central atravesaron serias dificultades para cumplir con el pago de tributos y de las obvenciones parroquiales. Los indios

²² En Europa la intervención de las autoridades civiles en los juicios contra brujería y herejía contribuyó al fortalecimiento del absolutismo. Y a la inversa, la consolidación del Estado en la época del Renacimiento dio una dimensión nueva a la caza de brujos y brujas. Los gobiernos tuvieron una tendencia creciente a atribuirse o al menos controlar los procesos religiosos y a castigar las infracciones contra la religión. “Más que nunca la Iglesia se confundió con el Estado, en beneficio por otra parte de éste”. Delumeau, *El miedo*, 545.

²³ “El miedo ha sido puesto tradicionalmente en la base de los regímenes despóticos, desde el *probos* atribuido por los griegos a los orientales, cuyos soberanos tratan a los súbditos como esclavos (en el *oikos* el miedo es, junto a la vileza, pasión servil por excelencia, opuesta al valor, y el *despotes*, propiamente hablando, es el dueño de los esclavos)”. Bodei, *Geometría*, 83, nota 55.

evadían el pago de tributos y huían por el miedo al contagio, así como del recaudador fiscal. Este tipo de escenas se repetían cada vez que asolaba una epidemia. Debemos decir que, al igual que en Europa, el fisco era un motivo de “terror colectivo” sobre todo en épocas de carestía y crisis. La huida, y en su grado más extremo, la revuelta, era una larga manifestación de “este miedo al recaudador”.²⁴ Huir de la enfermedad y del contagio era una reacción universal de la sociedad amenazada por la enfermedad y constituía una manifestación más de ese miedo colectivo: “Escapan, el miedo perturba su cerebro, abandonan su familia, su padre, sus parientes; sin duda alguna ése es el castigo de su desprecio al Evangelio y de su horrible codicia”.²⁵

Ante este contexto de crisis era previsible que el gobierno haya pretendido ejercer un mayor control, además del pavor que en sí encarnaba el contraer la enfermedad y, en consecuencia, la muerte. Un gobierno fundamentado en el miedo, como fue el colonial, hizo disminuir “la racionalidad, aumentando la superstición, la virulencia de las pasiones y el sobrecalentamiento del lado pasivo de la imaginación”.²⁶ Este incremento de la superstición y virulencia de las pasiones fue evidente en este acto de hechicería en San Pablo del Monte.

Otro elemento que debemos resaltar del caso estudiado es que este acto de brujería fue ejercido por una mujer. El presunto poder de sanar y enfermar de la hechicera de San Pablo nos lleva a considerar la dualidad y contradicciones que han generado las mujeres a lo largo de la historia: “La actitud masculina respecto a la mujer siempre ha sido contradictoria, oscilando de la atracción a la repulsión, de la admiración a la hostilidad”. A la mujer se le venera, como a la virgen María, o bien se le castiga, caza y aprehende por ser considerada un peligroso agente de Satán. No obstante “por encontrarse más cerca de la naturaleza y estar mejor informada de sus secretos, a la mujer siempre se le ha supuesto, en las civilizaciones

²⁴ En relación con estos casos de miedo al fisco y al recaudador en Europa, véase Delumeau, *El miedo*, 260-265. Para el caso de la Nueva España tenemos algunos ejemplos de fugas de tributarios durante las crisis y epidemias de la primera mitad del siglo XVIII. Molina del Villar, “Tributos y calamidades”, 15-55.

²⁵ Delumeau, *El miedo*, 196.

²⁶ Bodei, *Geometría*, 26.

tradicionales, el poder no sólo de profetizar, sino también de curar o perjudicar por medio de misteriosas recetas.²⁷

Fue a mediados de 1737 cuando el fiscal del Santo Oficio de la ciudad de México recibió una misiva en la que se informaba que una mujer, al parecer española, había llegado al pueblo de San Pablo del Monte y “hablando con la gente dijo que “era la alfombrilla”, es decir que encarnaba la propia enfermedad. Este asunto había comenzado un tiempo atrás y fue denunciado por un religioso del pueblo, quien al parecer había muerto por la epidemia. El que suscribía esta carta era un comisario del Santo Oficio de la Inquisición y había solicitado a las autoridades de Puebla que a esta mujer se le “pusiera en recogimiento de esta ciudad”. Al respecto, también se señalaba que esta mujer “incógnita... andaba pervirtiendo la ruda ignorancia de los naturales”.

Con todo lo anterior no debe sorprendernos la aparición de esta mujer, en virtud de que en una situación de crisis encarnaba el miedo colectivo a la enfermedad. A través del testimonio de varios de los testigos podemos leer el temor y al mismo tiempo la veneración de algunos habitantes del pueblo hacia la mujer, quien recibió ofrendas, golpes y castigos. Bajo una circunstancia así: “los hombres temen todo... Tienen miedo de los difuntos, de los vivos y de ellos mismos, puesto que la muerte se envuelve en los vestidos en que se cubren”.²⁸ Al respecto, es interesante señalar que la mujer siempre llevaba el rostro cubierto por un trozo de lana, hecho que propició miles de especulaciones sobre su calidad.

Para el fiscal el abuso de esta mujer consistía en que hacía creer a los indios de que “en sus manos estaba el poder de contagiar a unos y sanar a otros y que creídos de este embeleso, los indios naturales, unos le tributaban candelas y otros se las encendían dando las supersticiones

²⁷ “Esta ambigüedad fundamental de la mujer que da la vida y anuncia la muerte ha sido sentida a lo largo de los siglos y expresada, sobre todo, por el culto de las diosas-madres. La tierra madre es el vientre nutricio, pero también el reino de los difuntos bajo el suelo o en el agua profunda. Ella es cáliz de vida y de muerte. Ella provoca la explosión de la vida. Pero al mismo tiempo difunde ciegamente las pestes, el hambre, las guerras, el polvo y el calor abrumador”. También debemos señalar el papel de las mujeres en los juicios de brujería en Europa. De cincuenta mujeres brujas y demoniacas hay un hombre de estas características. “Lo anterior ocurre no por fragilidad del sexo, sino por la fuerza de la codicia bestial la que ha reducido a la mujer a esos extremos, para gozar de esos apetitos o para vengarse”. Delumeau, *El miedo*, 471-475, 509.

²⁸ Delumeau, *El miedo*, 178.

adoraciones”. Otros indios iban más lejos y dieron diversas limosnas a la mujer. En el expediente encontramos varias alusiones al abuso de esta mujer que crecía por la propia “ignorancia de los indios, que eran susceptibles de perversión y flexibles e inclinados a tales embustes”.²⁹ Sin duda, el miedo colectivo ante la peste de 1737 alimentó escenarios de este tipo, de locura y delirio. De acuerdo con varios testimonios, la hechicera estaba en estado de ebriedad y generó cierto temor entre los habitantes de San Pablo.³⁰

En el caso de la mujer de San Pablo del Monte encontramos varios aspectos relacionados con estos dos sentimientos o pasiones universales: el miedo y la esperanza. Ambas pasiones se encuentran cimentadas y alimentadas por la incertidumbre del presente y futuro. Los actos de hechicería, pero también algunos rezos, misas y procesiones se originaban en esta sensación de incertidumbre, la cual implicaba “la turbulencia negativa, el peligro o la espera de salvación ante un mal”.³¹ Ante el miedo e incertidumbre originada por la epidemia, es fácil imaginar el poder que debió ejercer esta mujer entre la población indígena debido a que también simbolizaba la “esperanza de librarse del mal”. Por su parte, las autoridades y el Santo Oficio también manipularon el miedo colectivo a través de los interrogatorios a los testigos y del proceso contra la mujer.

Después de su aprehensión, la mujer hechicera de San Pablo fue recluida en una “casa de recogimiento” de la ciudad de Puebla, que se llamaba Santa María Exipsiaca (sic). En el coro de este lugar se interrogó a dicha mujer, quien “dijo ser española, natural y vecina de la ciudad de Puebla”.³² En el momento en que se interrogaba a la mujer, en marzo de 1737 el cura de San Pablo se quejaba de que no podía hacer las diligencias e indagaciones para investigar sobre el acto de hechicería. El párroco,

²⁹ AGNM, “Cartas y oficios de Agustín Sánchez de Ledesma al ilustrísimo señor inquisidor fiscal. Puebla, 2 de mayo de 1737”, *Inquisición*, vol. 862, ff. 413-415.

³⁰ “Es muy cierto que una población asaltada por la epidemia se veía también acechada por la locura. Ésta se traducía bien por gestos individuales aberrantes, bien por cóleras colectivas... Tales actitudes se explican por el desmoronamiento de las estructuras familiares, la desocialización de la muerte, la alteración de las relaciones humanas, la angustia permanente y el sentimiento de impotencia”. Delumeau, *El miedo*, 191.

³¹ Bodei, *Geometría*, 73-74.

³² AGNM, “Carta de don Pedro Hinojosa y Bárcena, vecino de la ciudad de Puebla y notario del Santo Oficio de la Inquisición. Puebla, 4 de marzo de 1737”. *Inquisición*, vol. 862, 415-415v.

por su parte, se veía imposibilitado, en virtud del “mal tiempo que había por la mucha copia de enfermos que en esta peste nos ocupa, que no lo dejaba vaco ni un solo instante”. Para entonces la epidemia estaba manifestándose con severidad en el área de Puebla-Tlaxcala, después de arrasarse la ciudad de México y un gran número de poblaciones del valle de México y Toluca.³³

En tanto la epidemia cobraba numerosas víctimas, entre mayo y septiembre de 1737 el Santo Oficio dio la orden para llevar a cabo las pesquisas del caso. Lo primero que se hizo fue interrogar a los testigos, cuyos testimonios son relevantes para nuestro estudio. De tal suerte que en esos meses Francisco Márquez Pedraza, comisario de la Santa Inquisición interrogó a nueve testigos, quienes rindieron diversa información sobre la mujer hechicera. En el siguiente cuadro aparece el nombre, etnia y oficio de estos testigos.

Cuadro 1. Testigos entrevistados en el caso de la mujer hechicera, San Pablo del Monte, 1737

<i>Nombre</i>	<i>Calidad</i>	<i>Oficio/estado civil</i>
Juan de Palafox	Español	Comisario de la Santa Hermandad
Juan Marcial Juárez	Indio	Cacique
Lucas Marcial	Mestizo	Sastre
Cosme Damián	Indio	Teniente y carpintero
María Antonia	India	Casada
María de la Concepción	India	Casada
Juan de Aguilar	Indio	Labrador
Isidro de Aguilar	Indio	Barbero
José de Reyes	Indio	Viguero

A continuación reproducimos textualmente el testimonio del español Juan de Palafox, quien proporcionó una descripción detallada del caso.

³³ Molina del Villar, *La Nueva España*, 77-82.

... dijo que había ido a casa de Agustín, indio también de dicho pueblo, en donde había visto ir mucha gente y que le había dicho que en la tal casa estaba una mujer que fuera y la viera, como de facto salió luego para dicha casa y habiendo llegado a ella se apeó en el caballo y entró en un altar del santo cale (sic) en donde vio muchas indias y algunos indios que estaban acompañando a una mujer, la que tenían abrazada y recostada sobre sí un indio de dicho pueblo llamado Gaspar Juárez y paso cuidado y vio que dos indias de las que estaban más cerca de dicha mujer tenían cada una un ramillete de flores en las manos, las cuales indias no reconoció y que en el altar del santo cale había visto como unas cuatro luces encendidas y muchos ramilletes de flores y visto todo esto les preguntó que qué hacían allí con aquella mujer a que dijeron que era una mujer enferma y les replicó dicho declarante que sí estaba enferma, que para qué le ponían flores y que para qué iban tantas y dijeron que aquellas flores las habían juntado para enviarlas a las monjas y reprehendiéndolas y diciéndoles que aquello que hacían era contra Dios porque la enfermedad que había en dicho pueblo era solo por voluntad de Dios.³⁴

En el proceso contra la mujer, que se apoyaba en otros testimonios de este tipo, encontramos varios juicios de valor, ya que se señalaba que era una mujer “alcoholizada, misteriosa, débil y charlatana”. Este tipo de consideraciones aparecen en varios escritos de la antigüedad contra las mujeres, las cuales –según dichos estudios– eran más proclives a la brujería por su “credulidad, su curiosidad, su natural más impresionable que el hombre, su mayor maldad, su destreza para vengarse, la facilidad con que desespera y su charlatanería”.³⁵

Otra cuestión vinculada con el miedo colectivo ante situaciones de emergencia, como era el caso de las epidemias, refiere a las noticias y rumores que corrían de un lugar a otro, o de una persona a otra, y tendían a magnificar o exagerar el evento. A través de los interrogatorios formulados por la Inquisición podemos leer entre líneas la serie de conjeturas que había en torno al origen de la mujer hechicera de San Pablo: “si era

³⁴ “Testimonio de Juan de Palafox, español y vecino de la ciudad de Tlaxcala, casado con Ana María, de oficio de Comisario de la Santa Hermandad de cincuenta y cinco años de edad. 1 de abril de 1737”. AGNM, *Inquisición*, vol. 862, ff. 418-419v.

³⁵ Delumeau, *El miedo*, 510.

española, mestiza, si llegó de un lugar lejano, de un cerro, de Texcoco, etc”. Este tipo de interpretaciones eran más o menos comunes cuando un fenómeno natural o social trastornaba la seguridad y cotidianeidad de una sociedad. Era frecuente que bajo tales circunstancias de crisis se generaran diversos rumores. Por ejemplo, después del terremoto de 1746 en Lima, Perú, que provocó la muerte de mil trescientas personas, así como la completa ruina de Callao por un tsunami, se difundieron entre la población noticias de terror que la mantuvo en gran zozobra.³⁶

Otro agravante contra la mujer era que había transgredido la voluntad divina y por ello mismo debía ser castigada, pues una mujer no podía adjudicarse el poder de “enfermar y sanar a las personas”. De inmediato el Santo Oficio ordenó aprehenderla. Algunos españoles pensaban que era española porque hablaba castellano, otros aseguraban que era mestiza. En lo que sí coincidieron fue que la mujer conminó a varios individuos para que la recibieran en su casa y les dijo que era “la alfombrilla o *cocoliztli*”.

En un principio la mujer estaba en la casa del cantor Pedro González y después huyó a la montaña o al paraje Ascotitlán. Desde ahí varios indios e indias fueron por ella en procesión para trasladarla a casa del indio Agustín. Ahí fue aprehendida y después fue remitida al recogimiento de mujeres en Puebla. Por su parte, el indio cacique, Juan Manuel Marcial, amplió más esta información y nos ofrece más detalles sobre las particularidades de la hechicera. Al parecer se trataba de una mujer “intrusa”, ya que no se entendía su lenguaje, además de no ser del pueblo. Sin embargo, el teniente del pueblo informó que la mujer procedía de Texcoco. En virtud de que muchos indios le cerraron la puerta de sus casas por temor, la mujer se alejó del pueblo y se fue por el camino de la sierra de Tlaxcala y regresó cuatro días después. El teniente comprobó que la mujer rengueaba y torcía los pies; algunos mandones que lograron verla murieron. La mujer ejercía un gran poder sobre los indios, quienes le llevaban flores, velas, huevos, fruta y pulque, además

³⁶ Al respecto, se cita el estudio de George Lefebvre sobre “el Gran pánico de 1789”, en el que señala que “la característica propia del gran pánico reside en que esas alarmas se propagan hasta muy lejos y con gran rapidez”. En Sánchez Rodríguez, “Del gran temblor”, 103-105. Esta serie de noticias y rumores magnificados se entienden, ya que “cada pasión determinada (miedo, ira, tristeza, amor) experimenta un momento de exageración, de exceso o de delirio”. Bodei, *Geometría*, 38.

de llamarla “madre”. No sólo la gente del común iba a venerarla, sino hasta el propio teniente del pueblo, quien además de “adorarla le dio medio real”.³⁷

Uno de los mayores problemas originados a raíz de la presencia de la mujer en San Pablo era que los indios habían dejado de ir a misa. El testimonio del mestizo Lucas Marcial señalaba que desde la azotea de la casa del indio Agustín, la mujer presionaba a los indios diciéndoles que “si no le daban lo que pedía habían de morir porque ella era la enfermedad”. Del mismo modo, la mujer advirtió a los indios que las personas que la habían acusado habían muerto a consecuencia de la epidemia. Empero, Marcial señalaba que aquellos indios que recurrieron a la mujer también fueron víctimas del cura, en virtud de que lo quería excomulgar e incluso algunos declararon que lo quería matar. En un testimonio se señalaba que en las noches el cura daba la misa con velas negras para que se murieran los indios. Por tal motivo, los indios del pueblo preferían oír misa en la iglesia del padre Aparicio, “desamparando su parroquia”. La actuación de aquel cura, quien al parecer también estaba practicando la brujería, hace más complejo el asunto debido a que no disponemos de más evidencias. Ignoramos si el cura fue sujeto a algún proceso judicial. No obstante, es claro que infundió miedo en la población, pues los indios se resistieron en acudir a su iglesia.³⁸

Algunos vecinos se mostraron temerosos ante el poder de esta mujer. Por ejemplo, en casa del indio Juan Sánchez, la mujer fue golpeada con unos palos y le echaron unos perros. Según creían, había matado a los que intervinieron en este linchamiento. La mujer, que ya era grande de edad, se quedó un mes en el barrio de Solapa y, a consecuencia de que los indios la ignoraron, en este lugar prendió fuerte la enfermedad. Los “indios temerosos” le daban velas, flores y dinero. Según María Concepción, la mujer temblaba y sólo pedía que le dieran pulque, agua y le colocaran

³⁷ “Testimonio de Juan Marcial Juárez, indio cacique y vecino del pueblo de San Pablo del Monte. 5 de abril de 1737”; “Testimonio de María de la Concepción, vecina de dicho pueblo y casa con Juan de Aguilar, indios”; “Testimonio de Cosme Damián, teniente actual de dicho pueblo. Septiembre de 1737”. AGNM, *Inquisición*, vol. 862, ff. 419-420v, ff. 438-438v, ff. 431v-432.

³⁸ “Testimonio de Lucas Marcial, mestizo y vecino del pueblo. 16 mayo 1737”. AGNM, *Inquisición*, vol. 862, ff. 429-429v.

en la cabeza unas yerbas de *temacatzin*, *atlachame* y *mecoatl*.³⁹ Sin duda, la magia de esta mujer se fortalecía conforme cundía la enfermedad.⁴⁰

Ya en la ciudad de Puebla, en el recogimiento de mujeres, la hechicera fue visitada por el comisario de la Inquisición, el licenciado Francisco Márquez Pedrosa. Este individuo también rindió un informe y comprobó que la mujer estaba en un mal estado mental y por ello no había recibido los sacramentos.⁴¹

El expediente de este caso concluyó con el testimonio del indio José Reyes, quien informó que conoció a la hechicera cuando estaba sentada a la orilla de un camino cerca del puesto Axcocotlán y que tenía la cara tapada. Según él, la mujer era española. Se ignora cuál fue la sentencia o decisión final del juicio contra la mujer de San Pablo, que alborotó a todo el pueblo, a las autoridades locales y a las instancias de gobierno superior. Del mismo modo, no sabemos más de la actuación del cura, quien al parecer también fue otro sujeto manipulador del miedo colectivo. Todos estos acontecimientos fueron relevantes y se manifestaron en un contexto de crisis y terror ocasionado por una de las epidemias más devastadoras del siglo XVIII.

REFLEXIONES FINALES

No debe sorprendernos que bajo la coyuntura de crisis de 1737 las autoridades hayan reportado este acto de hechicería. La mujer de San Pablo encarnaba cierta esperanza para aliviar a los indios, quienes en algunos casos cumplieron con sus deseos y acudieron a ella con veneración, pero también con temor en un momento de crisis generalizada y de conductas de miedo colectivo diversas. La relación entre miedo y esperanza asociada con este caso permite ver cómo esta vinculación se sustentaba “en la

³⁹ “Testimonio de María de la Concepción, vecina de dicho pueblo y casa con Juan de Aguilar, indios”; “Testimonio de Juan de Aguilar, mestizo y labrador del pueblo”. AGN, *Inquisición*, vol. 862, ff. 419-420v, ff. 438-438v; 442-443.

⁴⁰ En una ciudad atacada por la epidemia podía temerse a cualquier cosa y de cualquiera, en virtud de que el origen del mal seguía siendo misterioso y no cedía ante la medicina y medidas de profilaxis. “Los tiempos de pestilencia veían, pues, multiplicarse los charlatanes y los vendedores de amuletos, de talismanes y de filtros milagrosos”. Delumeau, *El miedo*, 213.

⁴¹ “Informe del lic. Francisco Márquez Pedrosa, comisario de la Inquisición. Septiembre de 1737”. AGNM, *Inquisición*, vol. 862, ff. 429-429v.

necesidad de alejar los peligros del presente y ante la incertidumbre del futuro”. El miedo es inherente a los hombres y constituye “una muralla esencial, una garantía contra los peligros, un reflejo indispensable que permite al organismo escapar provisionalmente a la muerte”.⁴²

Pero paradójicamente la llegada de esta mujer a San Pablo podría ubicarse en otro nivel del miedo: satisfacer las inquietudes o dudas del pueblo en torno a lo que consideraba el origen de la enfermedad. En la Nueva España también encontramos las tres explicaciones que, al igual que en Europa, daban cuenta de las pestes. Además de las interpretaciones sobre la corrupción del aire y del mal comportamiento de los hombres, entre “la multitud anónima” podría darse una tercera explicación o acusación: “había sembradores del contagio que difundían deliberadamente la enfermedad; había que buscarlos y castigarlos”.⁴³ La mujer intrusa de San Pablo del Monte, que por parte de algunos sectores sociales fue golpeada y aprehendida, podría responder a esta tercera explicación popular, es decir fungió como una especie de chivo expiatorio que “cargó inconscientemente con los pecados de la colectividad”. Durante los brotes de peste ocasionalmente se buscaban potenciales culpables sobre quienes descansaba la agresividad colectiva y eran ante todo los extranjeros, los viajeros, los marginales y todos aquellos que no estaban integrados en una comunidad, ya fuera por creencias religiosas como los judíos, los leprosos o también porque venían de otra parte, y por este motivo, eran sospechosos.⁴⁴ Finalmente podemos decir que la mujer hechicera de San

⁴² Bodei, *Geometría*, 24-25; Delumeau, *El miedo*, 22.

⁴³ “Una población atacada por la peste trataba de explicarse el ataque de que era víctima. Al respecto, se formularon tres explicaciones para dar cuenta de las pestes: una por los doctos; otra por la multitud anónima; la tercera a la vez por la multitud y por la Iglesia. La primera atribuía la epidemia a una corrupción del aire, provocada por fenómenos celestes (cometas y conjunción de planetas), o bien por diferentes emanaciones pútridas. La segunda era una acusación: había sembradores del contagio que propagaban la enfermedad y había que castigarlos. La tercera aseguraba que Dios, irritado por los pecados de toda una población, había decidido vengarse; convenía, pues, aplacarle haciendo penitencia”. Delumeau, *El miedo*, 203.

⁴⁴ En 1530 en Ginebra se descubrió una conspiración urdida por “diseminadores de la peste” que reunían al responsable del hospital de los contagiosos, a su mujer, al cirujano e incluso al capellán del establecimiento. Sometidos a tortura, los conjurados confesaron haberse entregado al diablo, quienes les enseñó la forma de preparar una esencia mortal. En 1545, 43 personas por lo menos fueron juzgadas como diseminadores de la peste,

Pablo y su actuación en el pueblo encajó muy bien con este patrón de “sembrador de la peste”, es decir de supuesta culpable que engendró el mal. Como generadora del mal, no fue fortuito que la protagonista de esta historia haya sido una mujer, cuya personalidad ambivalente —de temor y veneración— dio vida y muerte a aquéllos que la conocieron.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988.
- CABRERA QUINTERO, Cayetano, *Escudo de armas de México* (edición facsimilar), México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1981.
- CUENYA, Miguel Ángel, *Puebla de los Ángeles en tiempos de una peste colonial*, México, El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- BODEI, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, 1995.
- DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, México, Taurus, 2005.
- GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1986.
- HENNIGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- MALVIDO, Elsa, “Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula (1641-1810)”, *Historia Mexicana*, xxiii:1 (julio-septiembre), 1973, pp. 52-110.
- MOLINA DEL VILLAR, América, *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762*, México, CIESAS, 1996.
- _____, *La Nueva España y el matlazahuatl, 1736-1739*, México, El Colegio de Michoacán, CIESAS, 2001.
- _____, “Tributos y calamidades en el centro de la Nueva España, 1727-1762. Los límites del impuesto justo”, *Historia Mexicana*, LIV:1, 2004, pp. 15-55.
- ROSAS MOSCOSO, Fernando, “El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio”, en Claudia ROSAS LAURO (ed.), *El miedo*

39 de ellas fueron ejecutadas. En 1567-1568 se dio muerte todavía a 13 “engordadores” y en 1571 a 36 por lo menos. Delumeau, *El miedo*, 206, 210-211, 560.

- en el Perú, siglos XVI al XX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, SIDEA, Perú, 2005, pp. 23-32.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Susy M., “Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746”, en Claudia ROSAS LAURO (ed.), *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, SIDEA, Perú, 2005, pp. 103-138.

DEL MIEDO A LA ENFERMEDAD
AL MIEDO A LOS POBRES:
LA LUCHA CONTRA EL TIFO
EN EL MÉXICO PORFIRISTA¹

*Ana María Carrillo**

El tifo, “tabardete” o “tabardillo”,² existió durante centurias, de manera endémica con exacerbaciones epidémicas, en la mesa central de México y en lugares donde la temperatura era menor que la templada.³ Una epidemia de la enfermedad coincidió con la entrada de las tropas de Porfirio Díaz a la ciudad de México en 1876. El año en que el general fue elegido presidente (1877) también fue un tiempo de tifo en la capital de la República.⁴ De hecho, el padecimiento no desapareció de la ciudad de México a lo largo de todo el Porfirismo,⁵ razón por la que en algunos estados se imponían cuarentenas a quienes llegaban de la capital.⁶

¹ Agradezco a las doctoras Pilar Gonzalbo, Elisa Speckman y Claudia Agostoni la invitación para escribir este capítulo, lo mismo que su cuidadosa lectura y sus acertadas sugerencias.

* Facultad de Medicina, UNAM.

² El término “tifus” fue empleado por primera vez en 1760 por el médico francés Sauvages, pero a finales del siglo XIX aún había más de una veintena de denominaciones de la enfermedad; dentro de ellas, “fiebre roja”, “fiebre de guerra” y “fiebre manchada”. Menéndez, *Saber médico*.

³ Olvera, “Memoria sobre el tifo”.

⁴ Álvarez Amézquita *et al.*, *Historia de la salubridad*, vol. I, p. 285.

⁵ Empleo en el capítulo los términos “Porfirismo” y “porfirista”, y no “Porfiriato” y “porfiriano” (que yo misma he usado antes), porque ahora coincido con autores como Ernesto Lemoine en que los segundos, a diferencia de los primeros, son valorativos, y que para ningún otro periodo de la historia del país empleamos un equivalente.

⁶ AHSSA, *salubridad pública*, congresos y convenciones, caja 5, exp. 2, 34 f., 189. Las epidemias notables fueron las de 1876-1877, 1901-1902, 1905-1906, y sobre

Hubo epidemias particularmente graves, en las que tuvieron que construirse panteones especiales para los atacados de tifo, y en que los conocidos se saludaban: “¿Quién ha muerto?”, las cuales provocaron emigraciones masivas de los lugares infestados. Tanto por sus síntomas (desde la calentura intensa al principio de la afección, hasta la postración y el estupor que eran heraldos de la muerte),⁷ como por la alta mortalidad que causaba,⁸ la enfermedad provocaba pavor entre la población, pavor acrecentado por la ignorancia sobre el agente causal de la enfermedad y su mecanismo de transmisión.⁹ Una causa más de temor a la enfermedad era la falta de un tratamiento efectivo, si bien en cada epidemia aparecían mil específicos “infalibles”.¹⁰

Pero, a partir de los descubrimientos de la microbiología del último tercio del siglo XIX, ese miedo al tifo fue desplazado hacia el miedo a quienes lo padecían –los cuales podían ser vehículo del contagio–. La burocracia sanitaria consideraba que el peligro estaba representado de manera particular por los enfermos de las clases populares, a los que atribuía suciedad e inmoralidad. Por ello, identificó al padecimiento con los barrios donde éstos vivían o se congregaban, lo que le permitió justificar no sólo actitudes discriminatorias hacia los sectores menos favorecidos de la sociedad porfirista, sino también medidas sanitarias extremas –como la separación de familias y la destrucción de viviendas– las cuales condujeron a la reorganización urbana. El objetivo de este capítulo es analizar ese proceso en el seno de una sociedad que, al mismo tiempo,

todo la de 1892-1894, que tuvo su máximo en 1893. La enfermedad decrecía cuando no había lluvias o éstas eran menos abundantes, y aumentaba en el invierno. Liceaga, “Algunos datos estadísticos”.

⁷ Parra, “El ejercicio”.

⁸ Lobato, “Estudio higiénico”. “El tifo en la capital. Registro estadístico de los enfermos de tifo de que tuvo aviso el Consejo en la capital en 1903”, AHSSA, *salubridad pública*, epidemiología, caja 5, exp. 3, 3 f., 1904.

⁹ Hoy se sabe que el agente causal de la enfermedad es una bacteria parásita, la *Rickettsia Prowasekii*, que vive en el piojo, vector que transmite la enfermedad; y la *Rickettsia Typhi*, la cual tiene como reservorio a la rata, caso en el que el vector de la enfermedad es la pulga de la misma. Pero durante el periodo estudiado, estos hechos eran apenas hipótesis.

¹⁰ El Instituto Médico Nacional, por ejemplo, experimentó con la araña chintatlahua, la raíz de la jícama y la piquería. “Informe enviado a la Secretaría de Fomento acerca de las propiedades de la araña chintatlahua”, *Anales del Instituto Médico Nacional*, I, 1894, pp. 28-31.

atravesaba por profundas transformaciones ocupacionales, demográficas, sociales y culturales.

RICOS Y POBRES, PROFESIONALES Y LEGOS,
“IGUALADOS EN LA DANZA DE LA MUERTE”¹¹

Médicos y farmacéuticos enfermaban de tifo, sobre todo durante las epidemias, quizás en el cumplimiento de su deber, o posiblemente en sus mismas habitaciones. De ellos, muchos morían; una lista, que de ninguna manera se pretende exhaustiva que he podido reunir, incluye a más de cuarenta médicos fallecidos a causa del tifo durante el régimen de Díaz,¹² dentro de ellos, el doctor Francisco Ortega del Villar, quien era director de la Escuela Nacional de Medicina,¹³ y el médico estadounidense Howard Taylor Ricketts, quien estaba en México investigando sobre el tifo exantemático en el Instituto Bacteriológico Nacional, cuando fue presa de la enfermedad, y murió.¹⁴

En ocasiones, los poderosos eran víctimas del tifo. De acuerdo con varios reportes, la epidemia de 1875-1876 en la ciudad de México fue desoladora para todas las clases sociales.¹⁵ Unos años después, *El Hijo del Ahuizote* ironizaba: “Sigue el tifo rifándose con mis vecinos los habitantes de la metrópoli. No es nada lo del ojo: nomás cada barrio está infestado y se muere tanta gente de todos pelos que hasta Gayosso y Co. se asustan ya”.¹⁶ La epidemia de 1901 afectó primero a las familias pobres, pero en 1902 había afectado también a las familias acomodadas.¹⁷ En diferentes epidemias, hubo manifestaciones de preocupación porque el tifo pudiera atacar a “todas las clases de la sociedad”, e incluso reportes de que la en-

¹¹ Empleo en este subtítulo una expresión de Peset y Peset, *Muerte en España*, 27.

¹² En 1897, por ejemplo, se propuso la erección de un monumento en la ciudad de Zacatecas, dedicado a los médicos que habían sucumbido por tifo. *El Hijo del Ahuizote*, México, 29 de agosto de 1897, p. 559.

¹³ Flores, *Historia de la medicina*.

¹⁴ El padre de Liceaga falleció por esta enfermedad en su natal Guanajuato, y ya era éste presidente del Consejo Superior de Salubridad, cuando su hijo murió igualmente a causa del tifo.

¹⁵ AHSSA, *salubridad pública*, epidemiología, caja 1, exp. 55, 70 f., 1875-1876.

¹⁶ *El Hijo del Ahuizote*, México, 26 de abril de 1896, p. 7.

¹⁷ A pesar de lo cual, los propietarios de fincas aún no aceptaban las medidas del Consejo. Liceaga, “Circular dirigida por”.

fermedad se presentaba ya “sin distinción de barrios ni lugares”, atacaba a “personas muy estimables”, no respetaba ni a “las familias conocidas” y llevaba a la tumba a multitud de “apreciabilísimas personas”.¹⁸

Sin embargo, al tifo se le identificó de manera creciente como la enfermedad de los cuarteles, los navíos, las prisiones, los asilos y los lazaretos, donde los individuos vivían hacinados en malas condiciones de ventilación e higiene, especialmente si estaban mal alimentados.¹⁹ Por ello, estos espacios comenzaron a ser inspeccionados.²⁰

Cada vez fue más frecuente equiparar a la enfermedad con los pobres, y con sus viviendas y barrios: de acuerdo con un miembro de la Academia de Medicina, el desaseo generador del tifo no podía perseguirse más que en la plebe.²¹ La lucha contra el tifo acrecentó las contradicciones entre clases sociales, lo que parece confirmar la opinión de Bayer y Gostin en el

¹⁸ *La Sombra de Arteaga. Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Querétaro*, 11 de enero de 1886, p. 2. *Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de Guanajuato*, Guanajuato, 19 de febrero de 1893, p. 323. *Periódico Oficial del Estado de Hidalgo*, Pachuca, 26 de mayo de 1893, p. 1. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo*, Morelia, 12 de febrero y 22 de junio de 1893, pp. 7 y 7. *El Defensor de la Constitución. Periódico Oficial de Zacatecas*, Zacatecas, 28 de junio de 1893, p. 1. Armendáriz, “Breves apuntes”. Gámez, “Salud pública”.

¹⁹ Razón por la que la enfermedad era llamada también “fiebre de las trincheras”, “fiebre de las cárceles” o “tifo de hambre”. Sigerist, *Civilización y enfermedad*.

²⁰ En todo el periodo hubo numerosos reportes de epidemias de tifo en estos espacios; véase, por ejemplo, las que se presentaron en 1881, en la cárcel colindante con la calle de Arcos de Belem donde estaban hacinados más de 1 300 presos (“El Siglo XIX” citado por *El Monitor Republicano*, México, 22 de marzo de 1881, p. 2. González Navarro, “La vida social”); en 1882, en el Hospicio de Pobres de la ciudad de México (AHSSA, *salubridad pública*, epidemiología, caja 2, exp. 7, 19 f., 1882); en diciembre de ese mismo año, en la Escuela Correccional de Artes y Oficios (“Respuesta de las comisiones de Asilos y Epidemiología del CSS, firmada por Ramírez de Arellano y Morales”, AHSSA, *salubridad pública*, epidemiología, caja 2, exp. 8, f. 3-8, 21 de diciembre de 1882), en 1896, en la cárcel municipal de la capital. Díaz, Porfirio. “Informe leído por el C. presidente de la república”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, México, 16 de septiembre de 1896. En 1893, el tifo fue la enfermedad de infección más importante en el ejército (Escobar, “¿Qué enfermedades?”), y enfermaban de tifo en centros hospitalarios tanto pacientes aquejados de otros padecimientos, como profesionales de la salud.

²¹ Lavalle Carvajal, “Profilaxis venérea”, 349.

sentido de que las épocas de epidemias son también periodos de tensión social, en los cuales los temores exacerban divisiones ya existentes.²²

PECADORES CONTRA LOS MANDAMIENTOS DE LA HIGIENE

Para combatir al tifo o “peste gris”, denominado así por algunos porque se desarrollaba de preferencia en personas que presentaban ese color de desaseo, las autoridades sanitarias ordenaron la limpieza forzosa de los cuerpos. Decía un salubrista: “Sobre esto jamás se insistirá lo bastante, porque hay que trabajar sin descanso para lograr que las clases pobres se penetren de toda la importancia que tiene la cultura del cuerpo y abandonen la suciedad, tan inveterada por desgracia en ellos”.²³ Se lee en el *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*:

A un mendigo a quien se le obligara durante un año a un aseo escrupuloso de su cuerpo y de sus ropas, se le acabaría por enseñar a gustar de la satisfacción de la limpieza. Esto lo comprendió así el C. gobernador del Distrito cuando hace algunos años recurrió a la autoridad y a la fuerza para atajar con una limpieza obligatoria una epidemia de tifo. Nunca como entonces se vio más patente que saber precaver vale más que saber remediar, puesto que la epidemia poco después de la práctica del baño obligado en las comisarías detuvo su fuerza de expansión. El gobierno del Distrito, deseoso de [...] crear una necesidad, la del aseo en el pueblo, instalará próximamente baños públicos y gratuitos de agua tibia y de agua fría, en diversos rumbos de la ciudad.²⁴

Más tarde, en efecto, se establecieron baños gratuitos y obligatorios para la gente pobre. Además, había baños portátiles para bañar a los enfermos, tarea que realizaban criados de uno y otro sexo que enviaban la ropa de aquéllos a desinfección e incineraban sus petates.²⁵

²² Bayer y Gostin, “Aspectos legales”.

²³ Ramírez de Arellano, “Baños”, 275.

²⁴ *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, 15 de octubre de 1909, pp. 481-482.

²⁵ Liceaga, “Proyecto de defensa”, s/nf.

A principios del siglo XX, sólo en las casas de los ricos había fosas sépticas, y muchísimas personas orinaban o defecaban en las calles. Por ello, la burocracia sanitaria se propuso también enseñar a la población a defecar en excusados.²⁶ En todas las vecindades, se determinó la obligatoriedad del excusado, y lo mismo se hizo en los dormitorios públicos, y se dieron concesiones para la instalación de excusados públicos, a los que se denominaba “kioscos sanitarios”.²⁷

De acuerdo con el presidente del Consejo Superior de Salubridad, para facilitar a los vecinos de varios rumbos el uso de excusados, la Dirección de Obras Públicas instaló dos modelos —que el público podía usar o simplemente “visitar”— de excusados públicos y gratuitos, que estaban cerca de la ex garita de Peralvillo sobre el Canal del Norte, unos, y cerca del puente del Molino, sobre la Zanja Cuadrada del Sur, los otros.²⁸ Un informe sobre kioscos sanitarios reportaba que, entre 1907 y 1908, había 18 de ellos en la capital del país.²⁹

Fue puesto en vigor el Reglamento de Policía de la Junta Municipal de Sanidad del Distrito Federal, el cual buscó cuidar de la salubridad pública y de la policía médica, prescribió los medios para precaver las “enfermedades populares”, ordenó a los enfermos contagiosos que no vagasen por las calles ni se rozasen con los sanos, y estableció una autoridad municipal cuya tarea era recogerlos y aislarlos aun contra su voluntad.³⁰ Hubo quien propuso prohibir la entrada a quienes padecían no sólo enfermedades contagiosas sino incluso repugnantes, a templos, teatros, escuelas, balnearios y mercados.³¹

²⁶ En *Civilización y enfermedad*, Sigerist señaló que la limpieza se convirtió en el principal postulado del movimiento higienista de los siglos XIX y XX, y que el excusado con flujo de agua, inventado por un poeta de la corte de la reina Isabel, sir John Harrington, fue símbolo del nuevo movimiento de salubridad pública, sobre todo después que se publicó que la reina había instalado uno en su palacio.

²⁷ “Informes de la Inspección Sanitaria” citados por Carrillo, “La salud pública”, p. 20. Agostoni, *Monuments of Progress*, p. 111.

²⁸ *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, 22 de mayo de de 1908, pp. 629-631.

²⁹ AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 2, exp. 1, 35 f., 1907-1908.

³⁰ AHSSA, *salubridad pública*, Presidencia, Secretaría, caja 6, exp. 27, f. 35-40, 1910.

³¹ “Trabajo sobre condiciones de higiene en sitios públicos, encargado a Luis Trocenis Alcalá”, AHSSA, *salubridad pública*, Presidencia, Secretaría, caja 6, exp. 31, 2 f., 1910.

DE LA CARIDAD A LA HIGIENE SOCIAL:
EL TEMOR COMO ESTRATEGIA SANITARIA

El miedo al tifo fue aprovechado por las autoridades sanitarias. Por ejemplo, a raíz de la alarma que provocó en 1876 la noticia de que en la ciudad de México había una epidemia de esta enfermedad, algunos médicos promovieron el Primer Congreso Médico de la Capital. Un periódico médico aseguró que Eduardo Liceaga –presidente del congreso y más tarde presidente del Consejo Superior de Salubridad– no creía que en la ciudad de México hubiera entonces una epidemia de tifo, pero había decidido aprovechar el pánico causado por la idea de que lo había, para promover medidas de higiene privada y pública. Los asistentes a la reunión discutieron acerca del establecimiento de un hospital, convenientemente situado, donde pudieran ser atendidos los enfermos de tifo, y sobre la vulgarización de las reglas de higiene privada.³²

En marzo de 1878 se comentaba en todos lados el olor repugnante que había en la capital, que los pobladores trataban de disimular con perfumes o flores aromáticas, y que fue el motivo para organizar el Segundo Congreso Médico de la Capital.³³ En él, 68 profesionales, entre médicos, ingenieros, farmacéuticos, agrónomos y veterinarios, decidieron promover la terminación del desagüe del valle,³⁴ y el reemplazo de los antiguos lagos –por entonces convertidos en ciénagas– por un amplio sistema de canalización.³⁵ Con estas medidas buscaban combatir a las enfermedades transmisibles, muy especialmente al tifo con el que los habitantes convivían, y otras enfermedades gastrointestinales producidas por los pantanos.³⁶ Los congresistas atribuyeron el mal olor a miasmas procedentes de los panteones y de los barrios miserables, y plantearon la necesidad de intervenir en éstos tanto para transformarlos como para aislar a los enfermos.³⁷

³² Liceaga, *Trabajos emprendidos*.

³³ Crispín Castellanos, “Cloacas y letrinas”.

³⁴ Continuando las obras que en el siglo XVII había emprendido Enrico Martínez, las cuales consistían en llevar fuera del valle de México las aguas que se acumulaban en el fondo de éste. Moreno Toscano, *Ciudad de México*, Perló Cohen, *El paradigma porfiriano*.

³⁵ Liceaga, *Mis recuerdos*, p. 172.

³⁶ Terrés, “Influencia del desagüe”. Orvañanos, “Geografía y climatología”.

³⁷ AHSSA, *salubridad pública*, epidemiología, caja 1, exp. 55, 70 f., 1875-1876.

En opinión del presidente del Consejo Superior de Salubridad, la caridad colonial había pensado en salvar al enfermo, y la beneficencia de la República Restaurada lo había visto como ser desgraciado que debía ser defendido; pero a partir de la revolución pasteuriana, la atención se había desplazado de la enfermedad al enfermo capaz de transmitir enfermedades, el cual era un ser peligroso para los demás.³⁸

Cierto que la teoría contagionista (de acuerdo con la cual las enfermedades se transmitían por contagio directo y, por tanto, para prevenirlas había que recurrir al aislamiento, las cuarentenas y los cordones sanitarios), era antiquísima; pero a lo largo de la mayor parte del siglo XIX, había sido dominante la teoría anticontagionista (que sostenía, en cambio, que las enfermedades se propagaban por efluvios o emanaciones a través del aire circundante). Los anticontagionistas se oponían al aislamiento y a las cuarentenas, pues éstas, decían, no podían controlar lo que se difundía por el aire; la alternativa para ellos era la higiene pública.³⁹ En el caso del tifo, la población atribuía la enfermedad a infección (por aspirar emanaciones de materias fecales), así como a enfriamiento, insolación y mojas (especialmente después de trabajo exhaustivo); y muchos médicos, incluyendo a los inspectores sanitarios de cuarteles de la ciudad de México, aceptaban esas causas.⁴⁰

Los descubrimientos de Pasteur y de Koch demostraron que el enfermo era capaz de transmitir enfermedades, y los higienistas los responsabilizaron por ello. Esto influyó poderosamente en los enfoques médicos y los programas sanitarios; por ejemplo, la aplicación de medidas estrictas y el control de la higiene de los cuerpos.⁴¹

Las autoridades sanitarias sugirieron a los barberos que se habituaran a esterilizar todos sus instrumentos una vez que se hubieran servido de ellos, y negaran sus servicios a quienes tuvieran piojos en la cabeza o en el cuerpo.⁴² Expulsaron de las escuelas a los niños enfermos de tifo u otras

³⁸ Liceaga, *Algunas consideraciones*. De acuerdo con este salubrista, el objetivo de la higiene social no era curar a los enfermos, sino evitar que los sanos enfermasen.

³⁹ López Sánchez, *Finlay*.

⁴⁰ AHSSA, *salubridad pública*, epidemiología, caja 5, exp. 3, 3 f., marzo de 1904.

⁴¹ Brandt, "El sida en perspectiva". Véase también Armus, "Salud y anarquía".

⁴² Así como a quienes padecían tiña, herpes, impétigo, eczema, acné, sífilis y sarna. *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, IV: 50, 27 de junio de 1905, pp. 789-791.

enfermedades contagiosas, y a aquellos en cuyos cuerpos se encontraban parásitos, y clausuraron las escuelas en época de epidemias.⁴³ Alertaron a los pasajeros de carruajes públicos que estaban expuestos a peligros, ya que no era posible reconocer a los convalecientes y menos aun saber si lo estaban de enfermedades contagiosas, y precisamente el periodo de convalecencia de las enfermedades contagiosas era uno de los más a propósito para propagarlas, porque durante ese periodo se verificaba la eliminación de los gérmenes.⁴⁴

El temor a los enfermos de tifo, infundido a la población llegó a ser tal, que la prensa de la época aseguraba que no lo vencían ni el parentesco o la amistad, ni los deberes humanitarios o los religiosos.⁴⁵ En alguna ocasión, las autoridades reconocieron que la información que habían dado al público sobre el número de atacados y de víctimas de tifo había sido “exagerada”.⁴⁶

En el caso de los enfermos pobres no se alertó sólo sobre peligros corporales; las autoridades sanitarias de finales del siglo XIX consideraron y difundieron que ellos representaban también peligros sociales, morales, políticos y culturales.⁴⁷ En opinión de Parker, fue común en la época

⁴³ De abril de 1909 a marzo de 1910, el Servicio de Higiene Escolar separó a 9 667 alumnos; de éstos, la mayor parte (3 626) por *pediculosis capitis* (piojos). Si en la escuela se observaba a algún educando con piojos, los maestros o higienistas escolares lo separaban en el acto, y era enviado a su casa con carta dirigida a sus padres o tutores, que manifestaba el motivo de su separación y la necesidad de limpiarlo completamente para permitirle el reingreso a la escuela (debían cortarle el cabello lo más posible, lavárselo con agua caliente y jabón y desinfectarle la cabeza con una solución mercurial de cianuro o bicloruro; en la época también se recurría al vinagre tibio y a pomadas antisépticas, azufradas o mercuriales), Uribe y Troncoso, citado por Carrillo, “Vigilancia y control”. Véase también Chaoul Pereyra, “La escuela nacional”.

⁴⁴ “Los vehículos y las enfermedades contagiosas”, *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, VI: 13, 13 de febrero de 1906, pp. 193-195.

⁴⁵ *La Homeopatía. Periódico mensual de propaganda. Órgano de la Sociedad Hahnemann*, I: 4, 5 de diciembre de 1893, p. 26.

⁴⁶ *Periódico Oficial del Estado de Hidalgo*, Pachuca, 28 de enero de 1886, p. 51.

⁴⁷ Acerca del temor a “las clases peligrosas” y la necesidad de reorganizar el espacio urbano, pueden verse diversos trabajos, como el clásico de Foucault, *Historia de la sexualidad*. Dada la amplitud de la bibliografía, se podrían recomendar obras que ilustran la amenaza en diversos ámbitos. Para el peligro que representaban a la salud pueden verse Cueto, “La ciudad y las ratas”. Chandavarkar, “Plague panic”. Slack, “Introduction”. Rodríguez Ocaña, “La medicina como instrumento”. También podría

que los higienistas atribuyeran las condiciones insalubres en que vivían los pobres a las características innatas de estos mismos pobres y, por lo tanto, no pudieran concebir la reforma de unas sin reformar simultáneamente las otras.⁴⁸

En una reunión de la Asociación Americana (luego también Canadiense, Mexicana y Cubana) de Salud Pública, su presidente afirmó que esa reunión de salubristas denunciaba la intemperancia en cualquiera de sus formas, y aconsejaba la temperancia en todos los asuntos. “Ella sabe que el crimen es engendrado por el pecado, y el pecado es engendrado por la enfermedad, y la enfermedad engendrada por la inmundicia, y la inmundicia engendrada por la ignorancia”.⁴⁹ Luego, los ignorantes eran sucios, los sucios enfermos, los enfermos pecadores y los pecadores criminales.

Con un razonamiento semejante, en 1892, durante una epidemia de tifo en Zacatecas, el Consejo de Salubridad del lugar señaló como causas conservadoras y propagadoras de la epidemia a la mendicidad y la vagancia, lo cual se comprobaba por el hecho de que los débiles, los enfermos y los vagabundos eran de ordinario las víctimas preferidas de las epidemias. Para hacer frente a la epidemia, propuso que el gobierno ordenara la reclusión de vagos y mendigos en locales que se conservaran siempre limpios, bajo la vigilancia estricta de la policía.⁵⁰ Para algunos, la plebe toda era “sucua, inmoral y viciosa”.⁵¹

explorarse otra veta. Dentro de un sistema económico desigual, se temía que las clases trabajadoras pudieran atentar contra los grupos privilegiados, de ahí que se les viera como potencialmente peligrosas y especialmente proclives a la delincuencia. Este temor se justificó con una serie de estudios, que vinculaban a la pobreza con la ignorancia, amoralidad y delincuencia. Para la criminalización de las clases populares puede verse otro trabajo clásico: Chevallier, *Labouring Classes and Dangerous Classes* y, para obras actuales y ubicadas en México, Trujillo y Quintanar (comps.), *Pobres marginados y peligrosos* (especialmente los capítulos de Jorge Trujillo, Antonio Padilla Arroyo y Alberto del Castillo); y Speckman Guerra, *Crimen y castigo*.

⁴⁸ Parker, “Civilizando la ciudad”.

⁴⁹ Gihon, “The sanitary responsibilities”, 3.

⁵⁰ *El Defensor de la Constitución. Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Zacatecas*, Zacatecas, 19 de octubre de 1892, pp. 2-3.

⁵¹ *Gil Blas* (1896), reproducido en Ruiz Castañeda, *La ciudad de México*, pp. 43-49, 46.

LA PRIVACIDAD DEL HOGAR
DEJA DE SER SAGRADA

Luego, la atención fue dirigida a “las lamentables condiciones de habitación, abrigo y alimentación de la clase menesterosa”.⁵² Un artículo periódico, por ejemplo, describió a las casas de los proletarios como “cuevas sin luz” y “gavetas de muertos ambulantes”, en las que vegetaban pobres artesanos que vivían de mil pequeñas industrias: hacer dulces o juguetes, empuntar rebozos, coser munición, trabajar zapatos de pacota. Aseguró que cuando llovía, el agua lo invadía todo, y del lecho de agua negra surgían “los lívidos espectros del reuma, de la anemia, de las fiebres, del tifus, del dolor y de la muerte”. Y alertó: “Cuando un inquilino, nutrido de miasmas infectos cae presa del tifus por infección o por enfriamiento, es común ver contagiada la vecindad toda, y aquellas ruinas podridas se convierten en hospitales, en focos de muerte, en horribles panteones”.⁵³ De acuerdo con su autor, los propietarios de esas casas solían ser personas cultas, y vivir en palacios, pero jamás ponían un pie en sus propiedades ni atendían las quejas de sus locatarios.⁵⁴

Como señala Agostoni, cada casa e individuo fue considerado una amenaza latente a la salud.⁵⁵ En las memorias de los inspectores sanitarios, uno aseguró que la mayor incidencia de tifo se presentaba entre los pobres, y advirtió que de ahí podía extenderse a todas las clases sociales; otro, propuso evitar el hacinamiento de personas en un cuarto, y prohibir la convivencia con animales; uno más sugirió construir casas higiénicas, baratas y segregadas para los proletarios.⁵⁶

Desde 1886, el Ayuntamiento de la ciudad de México tomó estrictas disposiciones sanitarias, de acuerdo con las cuales los dueños de vecindades debían dotarlas de los elementos necesarios “para evitar nocivas emanaciones”, y sus habitantes, procurar el aseo. Dichas medidas fueron alabadas por *El Observador Médico* y por los que decían preocuparse por las “penosa y triste situación de la [clase] desheredada”. Afirmaba

⁵² *El Siglo XIX*, México, 17 de febrero de 1896, p. 2.

⁵³ Gil Blas (1896), reproducido en Ruiz Castañeda, *La ciudad de México*, pp. 43-49, 48-49.

⁵⁴ Gil Blas (1896), reproducido en Ruiz Castañeda, *La ciudad de México*, pp. 43-49.

⁵⁵ Agostoni, *Monuments of Progress*, p. 66.

⁵⁶ Citados por Agostoni, *Monuments of Progress*, pp. 70-74.

este periódico que con ellas ganaba también toda la ciudad, pues su objetivo era evitar los focos públicos de inmundicia que se formaban en los terrenos no cercados, y convertir en lugares habitables “esas cloacas llamadas casas de vecindad”. Como el pueblo era “de suyo indolente y sucio”, las disposiciones sanitarias encontrarían poderosas resistencias; pero había que dejar claro a ese pueblo que la autoridad ordenaba y el ciudadano debía obedecer. Llamaba al Ayuntamiento a mantener su enérgico proceder.⁵⁷

A partir de 1891 se dio autorización a todos los vocales e inspectores del Consejo Superior de Salubridad para entrar a los establecimientos mercantiles, fabriles e industriales, además de las habitaciones.⁵⁸ Un médico inspector sanitario de distrito pidió al Consejo que se les facultara para demandar cambios urgentes en pro de la salud pública en las visitas a casas con enfermos de tifo, lo que en efecto más tarde se hizo.⁵⁹

Los visitadores de casas de enfermos de tifo iban en busca de caños descubiertos, albañales azolvados, aguas estancadas y basuras acumuladas,⁶⁰ e indicaban en fichas impresas las medidas a tomar: aquí, aplanar una pared o blanquear la pieza donde había estado un enfermo de tifo; allá, instalar un conducto desaguador o un tanque lavador; en otro lugar, nivelar un patio o pavimentar un cuarto; en otro más, prohibir a los vecinos hacer “sus necesidades” en los patios, y construir, arreglar, asear o clausurar excusados.⁶¹ Otras exigencias eran poner un obturador hidráulico en las coladeras, determinar un lugar apropiado para recibir basuras y sacar éstas diariamente de las casas, cubrir o asear caños y desazolvar albañales.⁶² En sus informes, los inspectores sanitarios

⁵⁷ *El Observador Médico*, 2a. serie, I, 1886, p. 187.

⁵⁸ AHSSA, *salubridad pública*, congresos y convenciones, caja 1, exp. 9, 311 f., octubre 1891-julio 1894.

⁵⁹ AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 29, 3 f., 1903. Molina Alamilla, “Introducción”.

⁶⁰ “Informes de inspectores sanitarios”, AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 21, 8 f., 1901-1904.

⁶¹ “Informes de la Inspección Sanitaria”, AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 23, 11 f., 1902-1906. “Informes de las visitas realizadas por los inspectores sanitarios a casas”, AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exps. 25, 26 y 32; 41, 18 y 21 f.; 1902-1913, 1902-1916 y 1906-1907.

⁶² AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del D.F., caja 1, exps. 22 y 23, 9 y 11 f., 1902-1906 y 1902-1906.

debían aclarar si se hacía la visita por la existencia de enfermos de tifo en el lugar, por queja o por reinspección.⁶³

Cuando los inspectores del Consejo opinaban que una casa o parte de ella era insalubre, lo indicaba al propietario, dándole un plazo para corregir los defectos que le señalaban; algunas veces, otorgaban prórrogas; en otras, las fechas eran inaplazables. Terminado el plazo, se verificaba la inspección, y si el propietario no había dado cumplimiento a lo previsto por el organismo sanitario, le aplicaban la pena señalada en el artículo 358 del Reglamento del Consejo Superior de Salubridad, que marcaba multas de 5 a 500 pesos, independientemente de que el Consejo podía ordenar la desocupación de la casa si lo consideraba necesario.⁶⁴ Se establecía un nuevo plazo para realizar las mejoras, y no cesaban las reinspecciones y las multas, cada vez más cuantiosas, hasta que se obtenía el exacto cumplimiento de lo dispuesto.⁶⁵ Por supuesto, muchas personas carecían de los recursos económicos para hacer las obras referidas y para pagar la multa.⁶⁶ En este caso, eran reducidos a prisión.⁶⁷

Es importante señalar que la autoridad del Consejo Superior de Salubridad para penetrar a las viviendas, se extendía también a las de la clase media y aun a las de la elite. Desde la promulgación del Código Sanitario en 1891, más de 300 propietarios de casas, encabezados por un pariente político del presidente Díaz, dirigieron una carta a éste pidiéndole que se derogaran las disposiciones de la ley sanitaria que hacían obligatoria la

⁶³ Sobre la necesidad de construir excusados en las casas habitación, el derecho de hacer reconocimientos en las casas, las cuadrillas de trabajadores en las inspecciones sanitarias y las multas, véase “Decretos que adicionan y reforman el capítulo 1o. del título 1o., libro II del Código Sanitario, y los artículos 86, 87 y 94 del mismo código (29 de marzo de 1902)”, *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, 3a. época, VII: 11, 31 de mayo de 1902, pp. 475-478.

⁶⁴ AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 26, 21 f., 1902-1909.

⁶⁵ “Organización del Consejo Superior de Salubridad”, *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, México, 3a. época, VIII: 3, 30 de septiembre de 1902, pp. 131-143.

⁶⁶ AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 26, 21 f., 1902-1909. Por lo que toca a las multas, vale la pena comparar —como hacía Bulnes (1920)— con el peso ochenta centavos que ganaban a la semana los trabajadores pobres. Citado por Guerra, *México: del antiguo*.

⁶⁷ AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exps. 25, 26 y 31; 41, 21 y 15 f.; 1902-1906, 1902-1913 y 1906.

visita a las habitaciones. Sin embargo, ante los argumentos del Consejo Superior de Salubridad, el general Díaz contestó a los propietarios que no podía concedérseles lo que solicitaban por exigirlo así la salubridad pública. En innumerables ocasiones, hubo manifestaciones de oposición a la aplicación del Código y de otros reglamentos; ni ricos ni pobres parecían dispuestos a sujetarse a él, y estimaban como un atropello la visita domiciliaria de los inspectores del Consejo. Pero, a pesar de resistencias, éstos se impusieron.⁶⁸ El historiador González Navarro asegura que lo que se hizo durante el periodo en el Distrito Federal en materia de sanidad es digno de nota, sobre todo tomando en cuenta la resistencia de la población, principalmente de las clases acomodadas.⁶⁹

Poco a poco, empezaron a mejorarse las instalaciones sanitarias en las viejas casas y en aquellas que se iban construyendo. Uno de los asuntos que causaron una polémica vehemente fue el de los caños desaguadores en las casas; pero, finalmente, fue aceptado también.⁷⁰ Para los higienistas porfiristas, había pasado ya el tiempo en que para construir una habitación bastaba poseer un terreno, levantar sobre éste los muros y formar la pieza; en ese momento era necesario edificar bajo el imperio de los preceptos de la higiene.⁷¹ Luego se fue haciendo un catastro sanitario de los diferentes cuarteles de la ciudad, el cual fue interrumpido por la Revolución.⁷²

Durante la epidemia de 1906 en la ciudad de México, las autoridades sanitarias sostuvieron que ésta dependía de condiciones locales de salubridad, y que sus focos principales radicaban en los cuarteles I y II: “La epidemia surge de la parte más antihigiénica de la capital, y por la falta de aseo de ciertas masas sociales que contaminan a las demás”.⁷³ Ese año se expidió el Reglamento para Propietarios, que también establecía multas para quienes no cumplieren una disposición, y cárcel para los

⁶⁸ Véase, por ejemplo, *El siglo XIX*, México, 17 de febrero de 1896, p. 2. Liceaga, “Circular dirigida por”. Liceaga, *Mis recuerdos*, p. 92.

⁶⁹ González Navarro, *Estadísticas sociales*, “La vida social”, pp. 128-133.

⁷⁰ Gamboa, “Introducción”, p. 2.

⁷¹ “La casa higiénica”, *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, VIII: 3, 8 de enero de 1907, pp. 33-35.

⁷² Liceaga, *Mis recuerdos*, pp. 91-92.

⁷³ *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, VI: 7, 23 de enero de 1906, pp. 97-99: 97.

que no pagaran la multa.⁷⁴ En uno de sus informes ante el Congreso de la Unión, el presidente Porfirio Díaz reportó que, con base en ese Reglamento, cuando había barracas inadecuadas para la habitación, de acuerdo con los criterios del Código Sanitario, se daba a sus habitantes dos meses para que las desocuparan antes de derribarlas.⁷⁵ Los desalojados cubrían el costo de la destrucción de la barraca. Para hacer cumplir la ley, las autoridades sanitarias se apoyaban en la fuerza pública.⁷⁶ La burocracia sanitaria reconocía que estas medidas eran bárbaras, pero necesarias y efectivas: “Primero es estar sano y después pensar en los derechos del hombre y las libertades, y en la supremacía moral”, decía el presidente del Consejo Superior de Salubridad.⁷⁷

[...] como ciudadano —dice Gámez— [toda persona] tenía la obligación de cuidar de su higiene personal, y al mismo tiempo se convertía en vigilante social de la salubridad pública”.⁷⁸ Fue cada vez más frecuente que los vecinos se quejaran contra las casas humildes a las que consideraban foco de infecciones (de tifo en particular). En 1907, vecinos de Mixcoac protestaron contra los “miserables cuartuchos de adobe” de la avenida Morelos, más

⁷⁴ “Informes de las visitas realizadas por los inspectores sanitarios a casas”, AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exps. 25 y 26, 41 y 21 f., 1902-1913 y 1902-1916.

⁷⁵ Díaz, Porfirio. “Informe leído por el C. presidente de la república”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, México, 16 de septiembre de 1896.

⁷⁶ “Resolución de la Secretaría de Gobernación”, AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 31, 15 f., 25 de diciembre de 1906. Sobre órdenes de desocupar barracas y destruirlas, véase AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 24, 21 f., 1902-1916. En la época, se forzó también a los habitantes a construir atarjeas, y a pagar el costo de la destrucción y reposición del pavimento. Véase “Reglamento para la construcción y conservación de los productos desaguadores y construcción de nuevos albañales”, AHSSA, *salubridad pública*, Servicio Consultivo Jurídico, caja 1, exp. 1, 2 f., 1902.

⁷⁷ “Carta de Liceaga a su esposa desde San José de Costa Rica” [s/f], AHSSA, *salubridad pública*, Presidencia, Secretaría, caja 6, exp. 21, f. 2, 1909-1910. Véase también, Liceaga, “Discurso pronunciado”. Esto confirma la opinión de Elisa Speckman Guerra (*Crimen y castigo*), en el sentido de que los positivistas no privilegiaron el respeto a las garantías individuales, sino que se inclinaron por un Estado fuerte, capaz de asegurar la integridad del cuerpo social.

⁷⁸ Gámez, “Salud pública”, 105.

conocidos como La Ranchería, que estaban mal contruidos, y a los que su propietaria explotaba dándolos en alquiler a personas humildes “a gente que ni el nombre de higiene conoce, y que por lo tanto es una verdadera amenaza social, en la más amplia acepción del vocablo y por cuanto a la salubridad se refiere”.⁷⁹

Independientemente —señalaban— de que desde el punto de vista de la “cultura de una población” era inadmisibile la existencia de tales barracas en un lugar tan céntrico: la avenida Morelos desembocaba sobre las bonitas calles de Zaragoza y Nicolás Bravo, y estaba situada “¡a espaldas de la casa de José Ives Limantour!”, lo más grave eran los inconvenientes que estas personas ofrecían contra la salubridad, al asearse, espulgarse, reñir y dormir en la avenida. Las culpaban del tifo que se había desarrollado en la zona, así como de otras enfermedades. Aunque esto no se demostró, y la dueña argumentó que la vecindad tenía agua limpia, patios amplios y excusados, se les obligó a desocupar y las casas fueron derribadas.⁸⁰

En un editorial, *El País* criticó, si bien en términos medurados, la campaña contra el tifo que llevaban a cabo las autoridades del Distrito Federal. Una de sus quejas fue que, en determinados barrios, hubiera todavía numerosas casas de vecindad, lo que el *Boletín del Consejo Superior de Gobierno* calificaba como defecto orgánico.⁸¹

Las autoridades sanitarias pusieron en la mira también a las barracas que en los suburbios de la capital del país se empleaban como casas o expendios de alimentos u otros productos;⁸² así como los dormitorios públicos, en los que solía haber hacinamiento. De uno de ellos, los ins-

⁷⁹ AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 36, 21 f., 1907: 3. Sobre el papel desempeñado por el pánico que los pobladores de la Lima de principios del siglo XX sentían hacia la peste en la denuncia de “focos de infección”, véase Parker, “Civilizando la ciudad”.

⁸⁰ AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 36, 21 f., 1907.

⁸¹ “El País” citado por el *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, x: 40, 22 de mayo de 1907, pp. 629-631.

⁸² En 1895, habían detectado 850 de ellas. Acta de sesión del Consejo Superior de Salubridad de 14 de agosto de 1895, citada por Martínez Cortés y Martínez Barbosa, *El Consejo Superior*, p. 136.

pectores sanitarios reportaron en 1902 que sus cuartos estaban en buen estado; pero en 1906, pidieron a los dueños que se evitara aglomeración de personas en ellos, y un año después, les exigieron que destruyeran algunas barracas. En este caso, les dieron una semana para la desocupación de las mismas, y tres semanas más para derribarlas.⁸³ Éstos son sólo algunos ejemplos de cómo la campaña contra el tifo fue un instrumento para la reorganización urbana.

AISLAMIENTO Y DESINFECCIÓN

Los métodos entonces existentes para combatir la propagación de las enfermedades infecto-contagiosas eran la desinfección y el aislamiento. En 1891, se estableció en la capital la Oficina de Desinfección, que empleaba dos grandes estufas compradas en París en 1887. El Código Sanitario imponía la obligación de desinfectar las habitaciones en donde se habían presentado casos de enfermedades transmisibles, así como las ropas y los objetos de uso que habían servido a los enfermos.⁸⁴

El servicio tropezó con la resistencia del público que temía que las sustancias desinfectantes alteraran cuadros, muebles y tapices (lo que, de hecho, sucedía con frecuencia), o que les causaran daños a la salud: había entonces gran número de desinfectantes, pero sólo algunos habían sido probados, y otros, como el ácido sulfúrico, eran peligrosos. Algunas personas pedían a sus médicos particulares que se encargaran de los trabajos de desinfección, pero éstos no eran casi nunca bien ejecutados, pues dichos médicos carecían de los medios para realizarlos.⁸⁵

Durante la epidemia de 1892-1893, los inspectores del Consejo de Salubridad inspeccionaron 303 casas y encontraron enfermos de tifo en 283 de ellas;⁸⁶ pero en 1894, el general Díaz reportó que el

⁸³ AHSSA, *salubridad pública*, salubridad del Distrito Federal, caja 1, exp. 24, 36 f., 1902-1909.

⁸⁴ Para desinfectar la ropa se empleaba bicloruro de mercurio, y para desinfectar los orines, sulfato de cobre. "Prescripciones relativas al aislamiento y la desinfección que deberán observarse en las casas donde se asista algún enfermo de afección contagiosa", *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, 3a. época, IV: 7, 31 de enero de 1892, pp. 248-253.

⁸⁵ Liceaga, *Mis recuerdos*, p. 91.

⁸⁶ González Navarro, "La vida social", p. 99.

tifo había decrecido en la capital en relación con el año anterior, quizá a causa de las condiciones meteorológicas, “pero no podría negarse –agregó– que habían contribuido a tan feliz resultado las medidas de desinfección tomadas por el Consejo Superior de Salubridad, ya no sólo aceptadas, sino pedidas con ahínco por el público.⁸⁷ En efecto, parte de la población aceptó la desinfección de casas y ropas, y empezó a solicitarla para desterrar chinches y cucarachas cuando iba a tener lugar en su domicilio un parto o una operación quirúrgica. El personal del Consejo dedicado a estas tareas llegó a ser insuficiente, aunque aumentaba año con año.

El *Reglamento del servicio de desinfección de la ciudad de México* fue puesto en vigor en 1895,⁸⁸ y sólo del 1 de enero al 30 de junio de ese año, el Consejo desinfectó 495 casas, 799 cuartos y 7 610 piezas de ropa.⁸⁹ En el caso de “los hilachos y petates miserables”, los higienistas consideraban que no ameritaban ser desinfectados, y sugirieron destruirlos por el fuego (previa indemnización);⁹⁰ la población no estaba obligada a gratificar a los empleados de desinfección. En su informe de 1903, Díaz reportó una reducción de la mortalidad en la capital de la República de 1901 a 1903, la que atribuyó al drenaje de la ciudad y al aumento de los servicios sanitarios, como el de desinfección que crecía cada día.⁹¹

Por lo que toca al aislamiento, a principios del Porfirismo hubo epidemias en que a los enfermos de tifo no se les aceptó en el hospital; los facultativos consideraban que era peligroso poner a los enfermos de tifo en hospitales con otros enfermos, pues la experiencia mostraba que en ellos

⁸⁷ Díaz, Porfirio, “Informe leído por el C. presidente de la república”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, México, 16 de septiembre de 1894, p. 1.

⁸⁸ *Reglamento del servicio de desinfección de la ciudad de México*, México, Secretaría de Estado y Despacho de Gobernación, 1895. Una detallada descripción de una visita de desinfección se encuentra en Martínez Cortés y Martínez Barbosa, 1997: 49-50.

⁸⁹ *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, México, 3a. época, t: 1, 31 de julio de 1895, p. 7.

⁹⁰ Ruiz, “Medidas que propone”.

⁹¹ Díaz, Porfirio, “Informe leído por el C. presidente de la república”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, México, 16 de septiembre de 1903, p. 3.

el contagio era casi seguro.⁹² Pero más tarde el aislamiento de enfermos de tifo en hospitales o lazaretos se impuso en casi todos lados.

Después de una visita a Estados Unidos, el médico Domingo Orvañanos hizo notar al Consejo que en ese país se llevaba a los hospitales a los enfermos contagiosos, fueran éstos ricos o pobres. Como opinaba que esa práctica podía chocar con los sentimientos de los mexicanos, sugirió exigir el aislamiento de todos los enfermos contagiosos, y trasladarlos a un hospital sólo cuando vivieran en casas de vecindad. Para garantizar esta política, propuso también hacer obligatoria la declaración –por parte del jefe de familia, el casero y, en defecto de ambos, del médico– de todo caso de enfermedad contagiosa confirmada.⁹³

Tempranamente, los médicos militares sostuvieron que, en ocasiones, el contagio del tifo se ejercía por proximidad con el enfermo, y llevaron a cabo el pronto y severo aislamiento de los atacados. De acuerdo con un reporte del médico militar Escobar, gracias a la aplicación rigurosa de esa medida en once años no se había presentado en la guarnición del Distrito Federal ninguna epidemia de esa enfermedad, aunque sí las había habido entre la población civil. Cuando había casos frecuentes de tifo, evacuaban, ventilaban y blanqueaban las cuadras, aunque carecían de estufas de desinfección para los hospitales militares.⁹⁴

Por acuerdo del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal, el secretario del Consejo Superior de Salubridad daba todos los días a cada uno de los inspectores de policía de las demarcaciones, una noticia de los enfermos de tifo que había en el cuartel que les correspondía. Como había sugerido Orvañanos hacía un cuarto de siglo, en el caso de familias acomodadas, se permitía el aislamiento del enfermo de tifo en su casa.⁹⁵ El médico de la Inspección Sanitaria de Cuartel indicaba el cuarto de la casa en que el enfermo debía ser aislado y quién estaba autorizado a atenderlo. El médico realizaba todas las visitas que consideraba convenientes para confirmar que el enfermo seguía estando confinado, y que a la entrada de la habitación había un aviso que estipulaba que en

⁹² *El Defensor de la Constitución. Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Zacatecas*, Zacatecas, 13 de marzo de 1879, p. 4.

⁹³ Orvañanos, “De algunas medidas”.

⁹⁴ Escobar, “¿Qué enfermedades”.

⁹⁵ *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, vi: 16, 23 de febrero de 1906, pp. 243-244.

ella había un enfermo de tifo, el cual, por orden del Consejo Superior de Salubridad, debía permanecer aislado hasta que fuera dado de alta. Quedaba prohibida la entrada a personas que no vivieran ahí, con excepción del médico, el sacerdote y el notario.⁹⁶

Los gendarmes estaban autorizados a pasar a las casas a informarse sobre la condición de los enfermos. Si llegaba a advertirse que la familia no cumplía con esa prevención u otras recomendaciones del médico, se trasladaba al enfermo al hospital y se imponía al jefe de familia la pena correspondiente. Los enfermos eran llevados a hospitales también cuando sus casas estaban en malas condiciones, si éstas eran muy reducidas, o si en una casa había varios enfermos aunque éstos estuvieran en varias habitaciones, con lo que se le consideraba infestada.⁹⁷

Pero tratándose de los pobres el aislamiento debía hacerse necesariamente en hospitales.⁹⁸ Además de las malas condiciones en que vivían—se argumentaba—, ellos no solían consultar a médicos diplomados. Vale la pena mencionar, que en la 5a. demarcación de la capital, había 46 médicos registrados; mientras que en la 8a., sólo había cuatro,⁹⁹ lo que es una muestra más de la desigualdad con que la enfermedad y la asistencia se distribuían entre la población.

Al aislar a los enfermos pobres, se dividía a las familias si esto se consideraba necesario,¹⁰⁰ pues se enviaba a los habitantes de casas en que había enfermos de tifo, a asilos encomendados a la Junta de Caridad, en las que muchas veces se dejaba a algunos de manera permanente, “para que no hubiera aglomeración al volver a sus casas”.¹⁰¹ También se aislaba

⁹⁶ Ruiz, “Medidas que propone”, p. 184. Agostoni, *Monuments of Progress*, p. 62.

⁹⁷ *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, VI: 7, 23 de enero de 1906, p. 109.

⁹⁸ Para atender a los enfermos de las “clases menesterosas”, en la ciudad de México se arreglaban locales en los hospitales Juárez y General. “Sobre enfermos y muertos de tifo”, *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, VI: 16, México, 23 de febrero de 1906, pp. 243-244.

⁹⁹ 27 en la 1a., 12 en la 2a., 44 en la 3a., 18 en la 4a., 10 en la 6a., y 24 en la 7a. AHSSA, *salubridad pública*, epidemiología, caja 2, exp. 3, 206 f.: 22, 1880-1881.

¹⁰⁰ “Prescripciones relativas al aislamiento y la desinfección que deberán observarse en las casas donde se asista a algún enfermo de afección contagiosa”, *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, 3a. época, IV: 7, 31 de enero de 1892, pp. 248-253.

¹⁰¹ Liceaga, “Proyecto de defensa”, s/nf.

a los enfermos que vivían en hoteles y, por supuesto, si se alojaban en dormitorios públicos.¹⁰² Había entonces un miedo popular al hospital, y más aún a una separación definitiva de los seres queridos; por ello, los enfermos o sus familiares solían ocultar la enfermedad. Pero el Estado obligó a los administradores y dueños de hoteles, casas de huéspedes y mesones; a los directores de colegios; a los dueños de fábricas y talleres; a los responsables de cualquier establecimiento en que hubiera varios individuos reunidos, y desde luego a los médicos, a reportar los enfermos de tifo al Consejo Superior de Salubridad.¹⁰³

Tanto por ética médica como por no perder a sus pacientes, los médicos se resistían a proporcionar esta información. Algunos de ellos notificaban casos, pero no señalaban la ubicación exacta de las casas; la mayoría enviaba sus reportes al finalizar la enfermedad y no desde que establecía su diagnóstico; es decir, cuando el aislamiento ya no era necesario.¹⁰⁴ En una circular dirigida a los médicos, el Consejo de Salubridad los exhortó a notificar todos los casos desde que tenían conocimiento de ellos. Les pidió, también, que infundieran en las familias de la clase pobre, si a éstas prestaban sus servicios, la conveniencia de ser asistidos en los hospitales.¹⁰⁵

En 1895, las autoridades sanitarias supieron de 1 088 casos de tifo: 625 de ellos reportados por médicos e inspecciones de policía (desafortunadamente, como se presenta el dato, no podemos saber en qué medida los médicos estaban aceptando dar información sobre sus enfermos); 314 remitidos al Hospital Juárez por las inspecciones de policía; nueve enfermos que habían pasado de la cárcel al mismo hospital; 66 personas, que de acuerdo con sus certificados de defunción, habían fallecido por tifo; además de 64 casos de otros hospitales o poblaciones.¹⁰⁶ Del reporte de 1903 destaca el hecho de que los hospitales privados (Español, Francés, Americano, y del Ferrocarril Nacional de México) estaban reportando casos; también que el Registro Civil informaba de

¹⁰² Liceaga, "Proyecto de defensa", s/nf.

¹⁰³ *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal, México*, VI: 7, 23 de enero de 1906, p. 109. Como los legos alegaban ignorancia respecto de los síntomas del tifo, hubo propuestas para obligarlos a declarar cualquier enfermedad.

¹⁰⁴ *El siglo XIX*, México, 26 de febrero de 1896, p. 3.

¹⁰⁵ Liceaga, "Circular dirigida por", p. 342.

¹⁰⁶ Liceaga, "Memoria de los trabajos", p. 39.

las personas que habían fallecido por tifo, y de cuya enfermedad no se había recibido aviso.¹⁰⁷

Casi a finales del periodo, el vocal del Consejo de Salubridad, Luis E. Ruiz, aún insistía ante los médicos sobre la obligatoriedad de informar “en el acto” acerca de cualquier caso confirmado de tifo que observasen, y sugirió que en caso de que aquéllos se resistieran a cumplir con lo ordenado por el artículo 262 del Código Sanitario, se les impusiesen las penas que éste establecía.¹⁰⁸

LA PERSECUCIÓN DE LOS VECINDARIOS

Pero las estrictas medidas sanitarias no se limitaron a los individuos y sus casas, sino que se dirigieron a barrios enteros. En el Porfirismo, hubo un proyecto modernizador que conllevó industrialización, crecimiento urbano y concentración poblacional en las ciudades. Desde la octava década del siglo XIX la estructura y fisonomía urbana sufrieron grandes cambios. En las ciudades capitales más importantes, como Monterrey, Guadalajara, Puebla y la ciudad de México, que conectaban la vida y la economía nacional al mercado mundial, la población creció, lo mismo que la actividad comercial y productiva, y se modificó el paisaje urbano, con nuevas construcciones públicas y mejoramiento de los servicios. Sin embargo, sus habitantes siguieron padeciendo los problemas de insalubridad.¹⁰⁹

En su clásico trabajo sobre los orígenes del crecimiento de la ciudad de México entre 1811 y 1910, María Dolores Morales mostró que el mayor crecimiento del territorio de la capital del país así como el mayor aumento de su población, ocurrieron durante el Porfirismo: entre 1870 y 1910, la ciudad de México pasó de 200 000 a 471 000 habitantes, y el área de la urbe aumentó 4.7 veces en cincuenta años.¹¹⁰ Dicha expansión se debió al crecimiento natural y a la inmigración de pobladores atraídos a las ciudades por las nuevas industrias, las sequías que afectaron a las

¹⁰⁷ AHSSA, *salubridad pública*, epidemiología, caja 5, exp. 3, 3 f., marzo de 1904.

¹⁰⁸ Ruiz, “Medidas que propone”. Véase también *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, VI: 7, 23 de enero de 1906, p. 109.

¹⁰⁹ Contreras Cruz, “Ciudad y salud”.

¹¹⁰ Morales, “La expansión”, pp. 189-200. Sobre el crecimiento de la población y el aumento del área y población urbanas, véase también Ruiz Castañeda, *La ciudad de México*, Gámez, “Salud pública”.

zonas rurales, y el deslinde de baldíos y la desamortización de terrenos de comunidades indígenas por parte de la burguesía y el Estado;¹¹¹ e implicó cambios ecológicos, demográficos y sociales, incluida una distribución de la población en colonias o barrios, de acuerdo con su posición social.¹¹²

Había varias zonas de vivienda: el centro, parte limpia y arreglada, con gendarmes en cada esquina que cuidaban fuesen cumplidas las disposiciones sanitarias; las colonias (Juárez, Roma, Condesa y Cuauhtémoc), en las que no se construía sin previa pavimentación, drenaje, luz eléctrica, canalización, dotación de agua potable, así como lotes para escuela, teatro, y estaciones de policía y bomberos, y donde vivía la elite porfirista; colonias para la clase media (Santa María y San Rafael), y los barrios (Guerrero, Morelos, Romita, Santa Julia, Indianilla, Balsa, Díaz de León, Mesa, Rastro y Valle Gómez), donde los pobladores carecían de todos los servicios y vivían en jacales en medio de aguas estancadas, y que fueron los que enfrentaron mayores problemas de salubridad.¹¹³

En la prensa del periodo hay muchas descripciones de estos barrios en los que vivían hombres, mujeres y niños casi desnudos al lado de perros y cerdos, con calles, plazas y arrabales enteros (principalmente al este y al oeste de la ciudad), “minados por la humedad, corroídos por el salitre, envenenados por los desechos, invadidos por insectos”, los cuales presentaban “un aspecto horripilante de ruina, de incuria, de podredumbre y de muerte”, y eran “verdaderas úlceras de la capital”. En ellos, no había agentes de policía, alumbrado ni visita diaria (y a veces ni mensual) de los carros de limpieza.¹¹⁴ Dentro de los considerados focos de insalubridad que fueron denunciados, estuvieron los siguientes.

El total descuido por parte del ayuntamiento de la ciudad de México de la limpieza de los “inmundos albañales” del callejón del Garrote, a riesgo de que los vecinos contrajeran el tifo.¹¹⁵ El que el mismo organismo

¹¹¹ González Navarro, “La vida social”. Morales, “La expansión”, pp. 189-200. San Juan Victoria y Vázquez Ramírez, “El Estado y las políticas económicas”, p. 279.

¹¹² Morales, “La expansión”, pp. 189-200.

¹¹³ Liceaga, “Proyecto de defensa”, s/nf. Liceaga, “Recomendaciones que el Consejo”. Liceaga, *Mis recuerdos*, p. 93. Álvarez Amézquita *et al.*, *Historia de la salubridad*, vol. I, p. 285. Morales, “La expansión”, *passim*.

¹¹⁴ Gil Blas (1896), reproducido en Ruiz Castañeda, *La ciudad de México*, pp. 43-49.

¹¹⁵ “La Patria” citada por *El Monitor Republicano*, México, 24 de febrero de 1881, p. 3.

no hubiera mandado tapar un nauseabundo caño que había en la calle de Cerbatana, y que era responsable del tifo que había sentado ahí sus reales.¹¹⁶ Las “basuras, detritus e inmundicias de todo género” que corrompían el aire en la calle de Arcos de Belén, la cual estaba convertida en un foco de infección.¹¹⁷ El estiércol arrojado para nivelar el piso de la plazuela de la Santísima, que había “envenenado la atmósfera”.¹¹⁸ Las sucias acequias que corrían por las calles.¹¹⁹ El que se limpiara la ciudad, pero luego se depositara la basura en lugares céntricos, como la espalda de la estación del ferrocarril central.¹²⁰ El desaseo de caños y albañales en las fincas de calle del Obraje en Santa María la Redonda; así como el estado imperfecto de las atarjeas de la ciudad.¹²¹ Las malas condiciones en que estaban la acequia que pasaba por la plazuela de la Estampa de la Palma, la calle Abraham Olvera, la plazuela de la Candelaria de los Patos y la acequia que desembocaba en el puente de Curtidores, todos los cuales eran “focos mortíferos [...] origen de la epidemia de tifo”.¹²² La persistencia de numerosas casas de vecindad, y la falta general de agua para el lavado de excusados y albañales.¹²³ La ausencia de carretoneros de la limpia, en el barrio de Romita, contiguo a la colonia Roma,¹²⁴ e innumerables etcéteras.

Para José María Reyes, las epidemias reinantes en la ciudad de México tenían su origen en las malas condiciones higiénicas de ésta, y

¹¹⁶ “La República” citada por *El Monitor Republicano*, México, marzo 10 de 1881, p. 3.

¹¹⁷ “El siglo XIX” citado por *El Monitor Republicano*, México, 22 de marzo de 1881, p. 2.

¹¹⁸ “El siglo XIX”, citado por *El Monitor Republicano*, México, 11 de enero de 1881, p. 3.

¹¹⁹ “México Gráfico” (1889), reproducido en Ruiz Castañeda, *La ciudad de México...*, pp. 39-42.

¹²⁰ *El siglo XIX*, México, 4 de marzo de 1896, p. 2.

¹²¹ *El siglo XIX*, México, 1 de octubre de 1896 y 17 de febrero de 1896, pp. 3 y 2.

¹²² “Los focos infecciosos en la segunda demarcación”, *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, VI, 29, 10 de abril de 1906, p. 468. Se trataba de un escrito dirigido al Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal y otras autoridades, y firmado por varios vecinos de la segunda demarcación.

¹²³ “A propósito de la campaña contra el tifo”, *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, X: 40, 22 de mayo de 1908, pp. 629-631.

¹²⁴ “Escarlatina y tifo”, *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, XII: 8, 26 de enero de 1909, p. 114.

advertía: “La capital está condenada desde hace tiempo a una inevitable decadencia y tal vez a su ruina”.¹²⁵ En el país, como en otras partes del mundo, estas denuncias fatalistas pretendían generar ansiedad entre la población, como preludeo para la aceptación de políticas posteriores de vigilancia y control de la alimentación, el vestido, la higiene corporal, las prácticas sexuales, los nacimientos, los velorios y las fiestas, así como de imposición de estrategias sanitarias para ventilar, purificar, desodorizar, desamontonar, desinfectar, drenar;¹²⁶ estrategias que, al tiempo que protegían a la población de las epidemias, la sometían.¹²⁷

En el primer número del *Boletín del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, este organismo admitió que la parte moderna de la capital parecía europea, pero que la parte antigua era “oriental” por sus defectos: “[...] recorriendo rápidamente toda su extensión en un tranvía, se forja uno la ilusión de visitar dos ciudades completamente distintas”.¹²⁸ Reconoció también que sólo el alumbrado y la policía eran uniformes; los transportes, la higiene, los paseos y la limpia estaban distribuidos de manera desigual. En muchos lugares faltaba entubación y abastecimiento de aguas potables. Esta crítica hecha por el mismo Estado, obedecía a la necesidad de justificar la medida, tomada en ese momento, de crear el Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal, e incorporar así la administración municipal en el seno de la federal.

Dicho Consejo –integrado por el gobernador del Distrito (Guillermo de Landa y Escandón), el director de Obras Públicas (Roberto Gayol) y el presidente del Consejo Superior de Salubridad (Eduardo Liceaga)–¹²⁹ hacía llamados a “sanear, limpiar, desinfectar la ciudad, empezando por lo más sucio, lo más infecto, lo que produce los focos de las epidemias; es decir, por los barrios y suburbios donde se acumula la gente desheredada de la fortuna y, por lo mismo, la más ignorante, desnuda y débil”. Advertía

¹²⁵ Reyes, “Constitución médica”, 217.

¹²⁶ Corbin, *El perfume o el miasma*, pp. 145 y 179.

¹²⁷ Molina Alamilla, “Introducción”, p. VII.

¹²⁸ “La nueva organización municipal”, *Boletín del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, 1: 1, 3 de julio de 1903, pp. 1-3: 1.

¹²⁹ Sobre la misión de este último, decía el *Boletín* del organismo: “[...] adquiere más importancia mientras mejor se aprecian la salud y la vida humanas”. *Boletín del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, 1: 1, 3 de julio de 1903, pp. 1-3: 2.

que las autoridades empezarían ahí “la cruda lucha” y se encargarían de “la destrucción violenta de las barracas inmundas”.¹³⁰

Desde el siglo XVII, la pobreza había sido vista como enfermedad social, además de vicio individual; y tanto la Iglesia como el Estado se habían preocupado por la salud de los pobres.¹³¹ Pero a finales del siglo XIX, la pobreza y la enfermedad fueron vistas como problemas políticos de proporciones masivas. El hacinamiento en vecindades o dormitorios carentes de servicios de agua y drenaje,¹³² los altos índices de mortalidad general e infantil, la creciente violencia, y la existencia de epidemias y endemias que amenazaban pasar de las colonias populares a las de la elite, eran asuntos que no podían seguir siendo ignorados.¹³³

En la capital del país hubo intentos de localizar las zonas de la ciudad en donde se presentaban con más frecuencia las epidemias de tifo.¹³⁴ Durante la epidemia de 1905-1906, Manuel Soriano hizo un estudio sobre la misma en el cuartel III del que era inspector sanitario, y concluyó que todas las casas donde la enfermedad se había presentado integraban las llamadas vecindades, y se caracterizaban por falta de agua, luz y aire; así como por hacinamiento e incuria de sus habitantes.¹³⁵

A petición del Consejo Superior de Salubridad, la Cámara de Diputados destinó 80 000 pesos a combatir esa epidemia.¹³⁶ Con este presupuesto, el Gobierno del Distrito se ocupó de establecer baños y lavaderos públicos, y cuidar por medio de parejas de gendarmes montados, que

¹³⁰ “¡A limpiar la ciudad! Las medidas contra el tifo”, *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, VI: 10, 2 de febrero de 1906, pp. 148-149: 148.

¹³¹ Rosen, *De la policía médica*, p. 182.

¹³² En “La vida social”, p. 185, González Navarro señala que el censo de 1910 mostró que, en la ciudad de México, algunas vecindades alojaban a 600 u 800 personas; también, que había 92 405 familias y sólo 72 206 viviendas; es decir, que 13 199 familias dormían en mesones o a cielo raso. Y los dormitorios públicos gratuitos llegaban a alojar a 6 000 personas.

¹³³ Fee, “The origins”.

¹³⁴ Orvañanos, “Distribución de la última”.

¹³⁵ *Boletín del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, VIII: 2, 4 de enero de 1907, pp. 1-3.

¹³⁶ Díaz, Porfirio, “Informe presidencial”, reproducido en *El siglo XIX*, México, 17 de septiembre, de 1906, p. 1. *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, México, VI: 28, 6 de abril de 1906, p. 449.

en las zanjas no se bañaran personas ni se lavaran ropas. Fueron tareas del director de Obras Públicas tratar de proveer de agua potable a las casas que carecieran de ella, vigilar la limpieza mecánica de las atarjeas y las coladeras de la ciudad, el servicio nocturno de limpia, el barrido y regado de las calles, y la recolección y quema de basura.¹³⁷

El Consejo Superior de Salubridad averiguó la existencia de enfermos de tifo, vigiló a los que permanecieron en sus casas, y envió al hospital a todos los que –en su criterio– no podían ser asistidos en sus habitaciones, a los que proporcionó ropa limpia; desinfectó las habitaciones, para lo cual aisló a sus moradores en barracas construidas en el Hospital Juárez o en terrenos del rancho de Balbuena; destruyó barracas destinadas a habitación; y mandó hacer la limpieza del interior de casas y corrales, el desazolve de los caños, y el arreglo y la limpia de excusados. Por último, el Consejo Superior de Gobierno publicó cada semana noticias sobre el estado de la epidemia.¹³⁸ Como se ve, estas tareas incluyeron medidas de higiene privada y pública, y estaban dirigidas a los individuos, a las casas, a los barrios... a la ciudad toda.

De los 45 millones de pesos que el gobierno mexicano había presupuestado en 1907 para mejoramiento de los puertos y saneamiento de las poblaciones, 28 estaban destinados al mejoramiento higiénico de la ciudad de México.¹³⁹ Dice Fernández del Castillo que a principios del Porfiriismo la ciudad de México era más parecida a la de dos siglos antes que a la de 34 años después, debido a que en ese tiempo se realizaron importantes obras de higiene pública, como la terminación del desagüe

¹³⁷ “La campaña contra la epidemia del tifo. Importante acuerdo”, *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, VI: 10, 2 de febrero de 1906, pp. 145-147.

¹³⁸ “La campaña contra la epidemia del tifo. Importante acuerdo”, *Boletín Oficial del Consejo Superior de Gobierno del Distrito Federal*, VI: 10, 2 de febrero de 1906, pp. 145-147. Sobre servicios especiales para evitar la propagación del tifo en la capital, durante la epidemia de 1908, véase Díaz, Porfirio, “Informe leído por el C. presidente de la república”, *Diario Oficial del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, México, 16 de septiembre de 1908, p. 1.

¹³⁹ “Informe presentado al gobierno de Costa Rica, por Juan J. Ulloa, representante a la Tercera Convención Sanitaria Internacional de las Repúblicas Americanas”, AHSSA, *salubridad pública*, congresos y convenciones, caja 7, exp. 5, 22 f., enero de 1908.

del valle de México, y la introducción de agua potable, drenaje y pavimentación.¹⁴⁰

Sin embargo, por un lado esos adelantos no beneficiaron a todas las colonias; antes de la instalación del drenaje en las casas y edificios, las pipas o carros recogían los detritos de sus habitantes; pero en los albores de la Revolución en las colonias proletarias seguían empleando carretones para trasportar los excrementos, lo que representaba sólo una de grandes e innumerables disparidades sociales.¹⁴¹ Por otra parte, el saneamiento se hizo con grandes sufrimientos para los habitantes de vecindades.

REFLEXIONES FINALES

Aunque durante el Porfirismo la transmisión del tifo fue favorecida, sobre todo, por el crecimiento de la población y la concentración de la misma en las ciudades, así como por la falta de salubridad y servicios públicos en los lugares en que trabajaban y vivían los proletarios; la burocracia sanitaria, la profesión médica y, en menor medida, la prensa política atribuyeron con frecuencia el padecimiento a la falta de higiene individual. Equipararon a ésta con la moralización, señalaron la obligación de los enfermos de ser disciplinados e higiénicos, y aseguraron que los pobres dejarían de constituir un peligro para los demás cuando metodizaran su manera de vivir.

Con el argumento de que los derechos individuales debían estar supeditados al bienestar de toda la sociedad, se sentaron las bases de políticas que autorizaban a las autoridades sanitarias a intervenir en todos los espacios, incluyendo los hogares, para reglamentar y vigilar la higiene privada y pública. La imposición de la autoridad sanitaria al enfermo se hizo en todas las clases sociales, pero hubo más cuidado al hacerlo con los ricos.

Hubo una “pedagogía de la higiene privada”, para emplear la frase de Corbin;¹⁴² pero también se purificó el espacio público. Los higienistas, que originalmente vigilaban a los individuos y los lugares que éstos habitaban, dirigieron después su atención a los lugares de aglomeración, como cárceles e internados, y a los barrios proletarios.

¹⁴⁰ Fernández del Castillo, “Preliminar”, p. II.

¹⁴¹ Crispín Castellanos, “Cloacas y letrinas...”, p. 41.

¹⁴² Corbin, *El perfume o el miasma*, p. 86.

El enfermo fue visto como peligroso; su peligrosidad no era sólo física, sino moral. Así, la lucha contra la enfermedad devino en lucha contra los enfermos, y en que éstos fueran confundidos con el padecimiento y estigmatizados: hubo discriminación en los espacios públicos y hasta en la vivienda hacia quienes estaban infectados y hacia quienes se sospechaba que estaban infectados, y este padecimiento es un buen ejemplo de cómo se construye socialmente una enfermedad.

Los pobladores estaban acostumbrados a atender a sus enfermos en el hogar, pero se promulgaron leyes que permitían a la autoridad secuestrarlos, contra su voluntad y la de sus familiares, y aislarlos en lazaretos u hospitales. Como si los enfermos no hubieran tenido suficiente con la propia enfermedad y sus secuelas, incluyendo la posibilidad de morir, se les llegó a despojar de sus pertenencias, y sus casas fueron derribadas. Las autoridades sanitarias estaban decididas a purificar las vecindades en tanto que amenazas para la salud, y vigilar la higiene de los pobres hasta llegar al desalojo y la destrucción de sus habitaciones, lo que Corbin llama medicalización del espacio doméstico.¹⁴³

La ciencia médica era menos neutral de lo que los médicos pretendían. La campaña contra el tifo fue abiertamente clasista, y sirvió al control social. Por eso, hay una historia natural del tifo (que relaciona al microorganismo o agente causal [*Rickettsia*], el mecanismo de transmisión [piojo o pulga] y el hospedero [enfermo]), pero la enfermedad tiene también una historia social.

La prensa de oposición denunció los problemas de salud, sobre todo en el caso de enfermedades como el tifo, sociales en su sentido más profundo, y prestó atención a los factores ambientales, políticos y sociales que ponían a la causa en contacto con las víctimas.

La lucha contra el tifo fue parte de un programa de salud pública, que abarcó a todo el país y a muchas otras enfermedades;¹⁴⁴ pero es quizá el ejemplo más representativo de campaña en que el miedo fue empleado como estrategia de educación sanitaria, y desplazado de la enfermedad a los enfermos —particularmente a los enfermos pobres—, capaces de transmitirla.

¹⁴³ Corbin, *El perfume o el miasma*, pp. 148-177.

¹⁴⁴ Carrillo, "Economía, política", *passim*.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de archivo

Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, México (AHSSA), fondo: *salubridad pública*, secciones: congresos y convenciones, epidemiología, salubridad en el Distrito Federal, Presidencia y Servicio Consultivo Jurídico.

Bibliografía y hemerografía

- AGOSTONI, Claudia, *Monuments of Progress. Modernization and Public Health in Mexico City, 1876-1910*, Calgary, University of Calgary Press, University of Colorado Press, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Latin American and Caribbean Series), 2003.
- ÁLVAREZ AMÉZQUITA, José, Miguel E. BUSTAMANTE, Antonio LÓPEZ PICAZOS y FRANCISCO FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, 4 vols., México, Secretaría de Salubridad y Asistencia, 1960.
- ARMENDÁRIZ, E., "Breves apuntes sobre la última epidemia de tifo en Guanajuato", *Anales del Instituto Médico Nacional*, I, 1894, pp. 141-154.
- ARMUS, Diego, "Salud y anarquía: la tuberculosis en el discurso libertario argentino", Marcos CUETO (ed.), *Salud, cultura y sociedad en América Latina: nuevas perspectivas históricas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Organización Panamericana de la Salud, 1996, pp. 111-133.
- BAYER, Ronald y Larry GOSTIN, "Aspectos legales y éticos relativos al sida", Organización Panamericana de la Salud, *Bioética. Temas y perspectivas*, publicación científica 527, OPS, Washington, 1990, pp. 94-108.
- BRANDT, Allan M., "El sida en perspectiva histórica: cuatro lecciones de la historia de las enfermedades de transmisión sexual", en Platts (comp.), *Sida: aproximaciones éticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 17-33.
- CARRILLO, Ana María, "La salud pública en el porfiriato", *Haciendo Historia*, I: 1, 1999, pp. 18-23.
- _____, "Economía, política y salud pública en el México porfiriano (1876-1910)", *História, Ciência, Saúde. Manguinhos*, IX (suplemento), 2002, pp. 67-87.

- _____, “Vigilancia y control del cuerpo de los niños: la inspección médica escolar (1896-1913)”, en Laura CHÁZARO y Rosalina ESTRADA (eds.), *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, El Colegio de Michoacán, 2005, pp. 171-207.
- CHANDAVARKAR, Rajnarayan, “Plague panic and epidemic politics in India, 1896-1914”, Terence RANGER y Paul SLACK (eds.), *Epidemics and Ideas...*, pp. 203-240.
- CHAOU L PEREYRA, María Eugenia, “La escuela nacional elemental en la ciudad de México como lugar, 1896-1910”, *Secuencia*, 61, 2005, pp. 144-176.
- CHEVALIER, Louis, *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris During the First Half of the Nineteenth Century*, Nueva York, Howard Fertig, 1973.
- CONTRERAS CRUZ, Carlos, “Ciudad y salud en el porfiriato. La política urbana y el saneamiento de Puebla (1880-1906)”, *Siglo XIX. Cuadernos de Historia*, I: 3, 1992, pp. 55-76.
- CORBIN, Alan, *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- CRISPÍN CASTELLANOS, Margarito, “Cloacas y letrinas en la ciudad de México: el problema de las excretas humanas (1769-1900)”, Secretaría de Salud, *Cuadernos para la historia de la salud*, México, Secretaría de Salud, 1993, pp. 29-44.
- CUETO, Marcos, “La ciudad y las ratas: la peste bubónica en Lima y en la costa peruana a comienzos del siglo XX”, *Histórica*, xv: 1, 1991, pp. 1-26.
- ESCOBAR, Alberto, “¿Qué enfermedades dominan en nuestro ejército, qué causas las producen y qué medidas profilácticas deben ponerse en práctica para prevenirlas?”, *Gaceta Médico Militar*, II, 1890, pp. 65-77.
- FEE, Elizabeth, “The origins and development of public Health in the United States”, Lawrence O. GOSTIN (ed.), *Public Health. Law and Ethics. A Reader*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, Nueva York, University of California Press, The Milkbank Memorial Fund, 2005, pp. 27-35.
- FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco, “Preliminar”, a Eduardo Liceaga, *Mis recuerdos de otros tiempos*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1949, pp. I-IV.

- FLORES, FRANCISCO A., *Historia de la medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente*, 3 vols., México, Secretaría de Fomento, 1886.
- FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1977.
- GAMBOA, JOSÉ MARÍA, "Introducción", *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, 3a. época, I: 1, 1895, pp. 1-5.
- GÁMEZ, MOISÉS, "Salud pública: la fiebre del orden. Interpretación sobre la política sanitaria en San Luis Potosí a fines del XIX", *Vetas*, I: 1, 1999, pp. 95-109.
- GIHON, ALBERT L., "The sanitary responsibilities of the citizen", *Public Health Reports and Papers of the American Public Health Association*, 10, Concord, Republican Press Association, 1885, pp. 1-16.
- GONZÁLEZ NAVARRO, MOISÉS, *Estadísticas sociales del porfiriato. 1877-1910*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1956.
- _____, "La vida social", en Daniel COSÍO VILLEGAS (coord.), *Historia moderna de México*, 10 vols., México, Hermes, III, 1970.
- GUERRA, FRANÇOIS-XAVIER, *México: del antiguo régimen a la revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- LAVALLE CARVAJAL, E., "Profilaxis venérea. Medios prácticos de fácil aplicación y de pronto resultados", *Gaceta Médica de México*, 3a. serie, IV: 5, 1909, pp. 308-365.
- LICEAGA, EDUARDO, *Trabajos emprendidos para mejorar la salubridad del valle y de la ciudad de México por una asociación de médicos, promovida por el licenciado Martínez de la Torre, 1876-1877*, México, Imprenta de la Escuela de Artes y Oficios, 1877.
- _____, "Memoria de los trabajos ejecutados por el Consejo Superior de Salubridad en el año de 1895", *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, 3a. época, II: 2, 1896, pp. 27-39.
- _____, "Circular dirigida por el CSS a los médicos que ejercen en la capital con motivo de la epidemia de tifo", *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, 3a. época, VII: 7, 1902, pp. 339-342.
- _____, "Discurso pronunciado en la sesión inaugural de la Conferencia Sanitaria Internacional, La Habana, 1902", *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, 3a. época, VII: 8, 1902, pp. 367-380.
- _____, "Algunos datos estadísticos relativos al tifo que reina endémicamente en la capital, y a sus exacerbaciones epidémicas", *Gaceta Médica de México*, 3a. serie, I: 6, 1906, pp. 287-293.
- _____, *Algunas consideraciones acerca de la higiene social en México* (presentado en nombre de la Sociedad Pedro Escobedo en el Concurso Científico y Artístico del Centenario, promovido por la Academia

- Mexicana de Jurisprudencia y Legislación), México, Vda. de F. Díaz de León.
- _____, “Recomendaciones que el CSS se permite hacer a los municipios de la República, y especialmente a los de las ciudades fronterizas con Estados Unidos, y a los de los puertos del Golfo de México; indicaciones que pudieran contribuir a evitar que el cólera penetre en nuestro territorio”, AHSSA, *salubridad pública*, epidemiología, caja 9, exp. 3, [244 f.], 8 de agosto de 1911.
- “Proyecto de defensa de la Ciudad de México contra la posible invasión del cólera asiático”, AHSSA, Salubridad Pública/Epidemiología, caja 9, expediente 2, 102 ff. 1911.
- _____, *Mis recuerdos de otros tiempos*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1949.
- LOBATO, José, “Estudio higiénico sobre el tifo exantemático”, *Gaceta Médica de México*, XII: 3, 1887, pp. 37-56.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, José, *Finlay. El hombre y la verdad científica*, La Habana, Científico-Técnica, 1987.
- MARTÍNEZ CORTÉS, Fernando y Xóchitl MARTÍNEZ BARBOSA, *El Consejo Superior de Salubridad. Rector de la salud pública en México*, México, 1997, Smith Kline Beecham.
- MENÉNDEZ, Nadia, *Saber médico, epidemias y condiciones de vida, el caso del tifus en la ciudad de México a fines del siglo XIX*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (tesis de licenciatura en historia), 1996.
- MOLINA ALAMILLA, David, “Introducción”, *Guía del Fondo salubridad pública II*, México, Secretaría de Salud, serie guías 18, Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, 1991, pp. I-XVI.
- MORALES, María Dolores, “La expansión de la ciudad de México en el siglo XIX. El caso de los fraccionamientos”, Alejandra MORENO TOSCANO (ed.), *Ciudad de México. Ensayos de construcción de una historia de la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978, pp. 189-200.
- MORENO TOSCANO, Alejandra (ed.), *Ciudad de México. Ensayos de construcción de una historia de la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.
- OLVERA, José, “Memoria sobre el tifo”, *Gaceta Médica de México*, XVIII: 10, 11, 12 y 13, 1883, pp. 182-196, 204-220, 232-242, 260-263.
- ORVAÑANOS, Domingo, “De algunas medidas de policía sanitaria que deben emplearse para disminuir la propagación de las enferme-

- dades contagiosas”, *Gaceta Médica de México*, xv: 21, 1880, pp. 457-458.
- _____, “Geografía y climatología del lago de Texcoco”, Instituto Médico Nacional, *Estudios referentes a la desecación del lago de Texcoco*, México, Secretaría de Fomento, 1895, pp. 83-113.
- _____, “Distribución de la última epidemia de tifo en la ciudad de México”, *Anales del Instituto Médico Nacional*, V, 1903, pp. 80-84.
- PARRA, Porfirio, “El ejercicio de la medicina en México”, *Gaceta Médica de México*, xxxvii: 11, 1900, pp. 207-209.
- PARKER, David, “Civilizando la ciudad de los Reyes: higiene y vivienda en Lima, 1890-1920”, Diego ARMUS (ed.), *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna*, Argentina, Norma, 2002, pp. 105-150.
- PERLÓ COHEN, Manuel, *El paradigma porfiriano. Historia del desagüe del valle de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Porrúa, 1999.
- PESET, Mariano y José Luis PESET, *Muerte en España (política y sociedad entre la peste y el cólera)*, Madrid, hora h, 1972.
- “Proyecto de defensa de la Ciudad de México contra la posible invasión del cólera asiático”, AHSSA, Salubridad Pública / Epidemiología, caja 9, expediente 2, 102 ff. 1911.
- RAMÍREZ DE ARELLANO, J., “Baños”, *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, 3a. época, i: 9, 1896, pp. 272-278.
- RANGER, Terence y Paul SLACK (eds.), *Epidemics and Ideas. Essays on the Historical Perception of Pestilence*, Cambridge, University Press, 1992.
- REYES, José María, “Constitución médica en México”, *Gaceta Médica de México*, xv: 10, 1880, pp. 217-221.
- RODRÍGUEZ OCAÑA, Esteban, “La medicina como instrumento social”, en *Trabajo y Salud. Revista de la Asociación Española de Trabajo Social y Salud*, 43, 2002, pp. 19-36.
- ROSEN, George, *De la policía médica a la medicina social*, México, Siglo XXI, 1985.
- RUIZ, Luis E., “Medidas que propone el CSS para evitar la propagación del tifo en la capital”, *Boletín del Consejo Superior de Salubridad*, 3a. época, xv: 6, 1909, pp. 181-185.
- RUIZ CASTAÑEDA, María del Carmen, *La ciudad de México en el siglo XIX*, México, Departamento del Distrito Federal, 1974.
- SAN JUAN VICTORIA, Carlos y Salvador VÁZQUEZ RAMÍREZ, “El Estado y las políticas económicas en el Porfiriato”, Ciro CARDOSO (coord.),

- México en el siglo XIX (1821-1910). Historia económica y de la estructura social*, México, Nueva Imagen, 1988, pp. 277-313.
- SIGERIST, Henry, *Civilización y enfermedad*, México, Instituto Nacional de Salud Pública, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- SLACK, Paul, "Introduction", Terence RANGER y Paul SLACK (eds.), *Epidemics and Ideas...*, pp. 1-20.
- SPECKMAN GUERRA, Elisa, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, El Colegio de México, 2002.
- TERRÉS, José, "Influencia del desagüe del valle de México en la higiene de la capital", Instituto Médico Nacional, *Estudios referentes a la desecación del lago de Texcoco*, México, Secretaría de Fomento, 1895, pp. 63-81.
- TRUJILLO, Jorge A. y Juan QUINTAR (comps.), *Pobres, marginados y peligrosos*, México, Universidad de Guadalajara, Universidad Nacional del Comahue, 2003.

ENTRE LA PERSUASIÓN, LA COMPULSIÓN
Y EL TEMOR: LA VACUNA CONTRA
LA VIRUELA EN MÉXICO, 1920-1940*

*Claudia Agostoni***

Temor y terror fueron durante siglos acompañantes inseparables de la viruela. Una enfermedad que con fiebres violentas, delirios furiosos y pústulas pestilentes invadía los cuerpos, desencadenado la muerte o bien, dejando al enfermo desfigurado, ciego o desvalido. En la Nueva España, las sorpresivas y repetidas reapariciones de la también llamada “pestilencia” o “gran plaga” entre los siglos XVI y XVIII, provocaron la muerte de infinidad de personas, dieron lugar a numerosas crónicas y descripciones implacables de la tragedia y alimentaron el clima de inseguridad, rumor, huida y soledad que en momentos de emergencia epidémica se imponen entre amplios y muy diversos sectores sociales. Entre los recursos más socorridos para contener o alejar su presencia y propagación –al igual que en caso de otras enfermedades infecciosas– destacaban las purgas, dietas y sangrías; las imploraciones individuales y colectivas; las penitencias públicas, así como la imposición de rígidos cordones para mantener en aislamiento forzoso a los enfermos.

Antes de que se tuviera un conocimiento puntual del agente causal de la viruela –un virus– se pensaba que su origen se encontraba en la

* Este trabajo de investigación se benefició del apoyo del Proyecto PAPIIT IN400807-3 de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco a María Eugenia Beltrán, Laura Rojas Hernández y a Juan Carlos de la Peña su eficaz ayuda en las interminables búsquedas en diversos archivos. Asimismo, estoy en deuda con los participantes del Seminario Historia de la Vida Cotidiana por sus valiosos comentarios y sugerencias.

** Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

infección del aire, en las aguas estancadas en putrefacción, en los miasmas que todo lo ensuciaban, así como en el desequilibrio de los humores. Su sorprendente presencia también llegó a ser atribuida a la voluntad de un Dios colérico que repentinamente dejaba caer una lluvia de flechas sobre los hombres, causándoles incisiones y heridas mortales.¹ Esas flechas mortales lanzadas desde lo alto, fueron suplantadas durante las décadas finales del siglo XVIII por otro género de incisiones y heridas: las provenientes de las agujas, lancetas o plumas “salvadoras” de la vacuna contra la viruela.

En 1798 el médico inglés Edward Jenner dio a conocer su escrito *An inquiry into the causes and effects of the variolae vaccinae*, anunciando las bondades y virtudes de la vacuna antivariolosa.² A diferencia de la extendida práctica de la variolización,³ el recurso Jenneriano abogaba por inyectar el pus variólico o *cowpox* extraído directamente de las pústulas semejantes a las de la viruela que aparecían en las ubres de las vacas en personas sanas. Con ello los individuos vacunados experimentaban una reacción atenuada de la enfermedad, y más importante aún, una posterior inmunidad.⁴ Si bien el procedimiento hecho público por Jenner desató enorme debate y escepticismo a lo largo del siglo XIX, de manera gradual

¹ Delumeau, *El miedo en occidente*, pp. 165-167.

² Jenner, *An Inquiry*, 1798; Hopkins, *The Greatest Killer*, 2002; Bermúdez, “Trabajos académicos”, pp. 297-310.

³ La variolización era una práctica antiquísima y en muchos casos condenada por la medicina diplomada. Consistía en la inoculación en una persona sana de materia extraída directamente de una vesícula de la viruela de un enfermo para provocar un ataque benigno de la enfermedad. Sobre la variolización durante las décadas finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX en México se pueden consultar, entre otros, los siguientes estudios: Cooper, *Las epidemias*, pp. 79-94 y pp. 113-183; Rodríguez de Romo, “Inoculación, economía y estética”, pp. 357-364; Rodríguez, “Acciones contra las epidemias”, pp. 351-356, y Viesca Treviño, “La expedición”, pp. 365-371.

⁴ La manera en la que el organismo responde frente a la vacuna permaneció oculta e inaccesible hasta las décadas finales del siglo XIX y las primeras del siglo XX, cuando la teoría general del germen de la enfermedad, la bacteriología y la inmunología hicieron posible precisar las reacciones del organismo frente a la vacuna. Con ello emergió una visión complementemente diferente de la enfermedad, y el término “vacuna” pasó a referirse de manera genérica para designar a cualquier producto de origen biológico capaz de producir inmunidad activa. La inmunidad activa se adquiere por medio de las vacunas o antígenos, sustancias que al ser introducidas al cuerpo actúan sensibilizando al organismo de tal forma que éste moviliza las defensas y se forman anticuerpos. Es decir,

y desigual la vacuna se erigió como una verdadera promesa de tranquilidad, como la mejor manera de proteger a la colectividad, y condujo a que se buscara imponer decididos, eficaces y permanentes programas de vacunación para disuadir la propagación de una enfermedad temida, mortal y durante mucho tiempo, incontenible.

En México la esperanza de alejar el peligro mediante la aplicación de la vacuna antivariolosa fue constante a lo largo del siglo XIX,⁵ y ocupó un lugar particularmente destacado durante el gobierno de Porfirio Díaz (1877-1911), cuando se buscó imponer su obligatoriedad,⁶ así como informar, convencer y persuadir a la población acerca de las promesas que encerraba ese recurso preventivo.⁷ Al concluir la fase armada de la Revolución Mexicana, los labores y programas diseñados por el Departamento de Salubridad Pública para proteger a la colectividad de la propagación de enfermedades infecciosas se fortalecieron, haciéndose hincapié en la importancia que revestía la aplicación sistemática y masiva de vacunas,

se trata de una defensa que únicamente se presenta cuando el organismo se pone en contacto con un antígeno o vacuna.

⁵ La vacuna Jenneriana —preservada en vivo o de brazo a brazo— recibió una enorme difusión en la Nueva España con Francisco Xavier de Balmis gracias a su peregrinaje por el continente americano y las Filipinas. La expedición de la vacuna y su llegada a la Nueva España en 1804 han sido temáticas ampliamente estudiadas por Fernández del Castillo, *Los viajes*; Smith, “Balmis en la Nueva España”, pp. 119-146; Somolinos D’Ardois, “La viruela en la Nueva España”, t. 1, 1982, pp. 237-248; Tanck de Estrada, “Muerte precoz”, pp. 213-245, entre otros autores.

⁶ AHSSA, “Apuntes para la Historia de la vacuna en México formados por el Sr. José María Oropeza, Vacunador en Jefe del Servicio de Vacuna anti-variolosa”. Fondo: Salubridad Pública; Sección: Inspección de la vacuna, caja 3, expediente 20, 1921-1922, f. 78-79.

⁷ Correspondió al médico Eduardo Liceaga, presidente del Consejo Superior de Salubridad durante el gobierno de Díaz, impulsar una profunda reorganización de los programas de vacunación. En 1900, por ejemplo, estableció una Oficina Central de Vacuna con la obligación de conservar y propagar la vacuna a nivel nacional; estableció oficinas de vacuna en las colonias y barrios más poblados de la capital, así como en otras ciudades del país, y alentó la presencia de los llamados “vacunadores ambulantes”. De acuerdo con las cifras proporcionadas por Erosa-Barbachano, durante el gobierno de Díaz fueron vacunadas 717 289 personas en la ciudad de México, y en sus municipalidades 123 578 individuos. Erosa-Barbachano, “La viruela”, p. 547. Un artículo que analiza las acciones emprendidas para extender la vacuna contra la viruela durante el porfirato, así como algunas de las respuestas que su aplicación suscitó entre diversos sectores sociales es el de Carrillo, “Los difíciles caminos”, pp. 18-25.

además de ponerse en marcha una intensa campaña de educación y de propaganda higiénicas.⁸ La preponderancia que adquirió la vacunación llevó a que en 1925 se expidiera el *Reglamento impreso sobre vacunación y revacunación de la viruela en México*, y a que tanto en el *Código Sanitario* de 1926 como en el de 1934, reafirmaran la obligatoriedad de la vacuna y de la revacunación. Lo anterior ayudó a sentar la bases que llevarían a la organización de la Campaña Nacional Antivariólica (1942), a que la Secretaría de Salubridad y Asistencia expresara que la erradicación de la viruela era su labor primordial, y a que en 1952 el gobierno declarará que finalmente, la viruela había sido erradicada del país.

Sin embargo, con la vacuna no se disiparon viejos y arraigados temores: miedo a contraer la viruela u otras enfermedades por la deliberada introducción en el organismo de una sustancia ajena al cuerpo humano; temor al sufrimiento o al dolor producto de la vacunación; o bien, temor a contagiar o a ser víctima del rechazo social por ser portador de la viruela. Aunado a lo anterior, la obligatoriedad de la vacuna suscitó temor entre el personal de salud con la tarea de inmunizar. Médicos, agentes de vacunación y enfermeras manifestaron una y otra vez temor ante el rechazo, la negativa o la violencia a la que se enfrentaban al realizar sus labores en las ciudades más pobladas, o bien, cuando se les enviaba a lugares remotos o mal comunicados –pueblos y rancherías de diversos municipios rurales– para aplicar la vacuna en hombres, mujeres y niños sin una previa exposición a la misma. Pero el temor entre el público en general también se alimentó de las numerosas precauciones, previsiones y cautelas consideradas como indispensables para garantizar una eficaz acción de ese recurso preventivo, las cuales eran dadas a conocer de manera masiva y cotidiana en libros, manuales, periódicos y revistas, así como en películas y cortometrajes informativos elaborados por las autoridades de salud. Es precisamente de la persistencia del temor a enfermar de viruela, y de los temores que suscitó la aplicación obligatoria de la vacuna durante las décadas de 1920 a 1940, de lo cual me ocuparé en las siguientes páginas.

⁸ Cabe señalar que a partir de 1884 el término “vacuna” pasó a referirse de manera genérica para designar a cualquier producto de origen biológico capaz de producir inmunidad activa.

LA VACUNA, SUS PROMESAS Y REGLAMENTACIÓN

El anhelo de las autoridades de salud para aplicar de manera sistemática, habitual y tenaz la vacuna antivariólica en hombres, mujeres y niños, al margen de su edad y condición social, encerraba para el recién creado Departamento de Salubridad Pública (1918) la esperanza de finalmente contener tan temible enfermedad en el marco de una sociedad marcada por la violencia, el hambre, la enfermedad y la muerte. El constante movimiento de tropas y civiles, la violencia, insalubridad y carestía, así como la imposibilidad por parte de las autoridades de salud para aplicar la vacuna, sumado a la facilidad de transmisión del virus –por gotas de saliva, secreciones de las vías respiratorias o bien, por el material de las lesiones de la piel– fueron algunos de los elementos que llevaron a que en Aguascalientes, San Luis Potosí, Tabasco, Tamaulipas, Veracruz, Yucatán, así como en el Distrito Federal, se registraran brotes epidémicos de viruela durante la fase armada de la Revolución.⁹ Ante la rápida propagación de la enfermedad, el médico Joaquín Baeza Alzaga estableció durante el V Congreso Médico Nacional celebrado en la ciudad de Puebla en 1918, que no era posible que la viruela continuara causando la muerte, la ceguera y la deformidad de los mexicanos. Asentaba que si bien la vacuna tenía poco más de cien años de historia, era impostergable organizar un servicio de vacuna eficaz a nivel nacional; instruir a los médicos y a las enfermeras cómo aplicarla de manera adecuada e higiénica, y sobre todo lograr que el público tuviera un conocimiento puntual de sus múltiples beneficios.¹⁰ En este mismo sentido, el médico José Ruiz durante su participación en ese mismo congreso expresó que lamentaba que la viruela continuara causando la mayor parte de los casos de ceguera; manifestó que le causaba una enorme consternación comprobar que en México reinara una verdadera aberración a la vacuna, presente de manera tenaz entre “la gente de nuestro bajo pueblo”, así como contemplar “que la mayor parte de los niños que nacen en México escapan a este maravilloso cuanto benéfico medio de profilaxis, y por consiguiente, son azotados de tan asquerosa enfermedad”.¹¹

⁹ Erosa-Barbachano, “La viruela”, pp. 547-548.

¹⁰ Baeza Alzaga, “Un medio que debe ponerse”, pp. 270 y 272.

¹¹ Ruiz, “Causas de la ceguera”, p. 354.

Las palabras y preocupaciones expresadas por Alzaga y Ruiz en 1918, fueron compartidas por los funcionarios del Departamento de Salubridad Pública, quienes consideraban que era imprescindible imponer una tenaz y constante vigilancia de la salud o ausencia de salud de amplios sectores sociales considerados como en riesgo, en particular los pobres, la niñez y la mujer embarazada; destacaban que era impostergable fortalecerles y vigorizarles mediante la higiene, la nutrición, el ejercicio, la medida y la moderación, así como a partir de la aplicación obligatoria de productos de origen biológico.¹²

Lo último obedecía a que desde los años finales del siglo XIX existía un consenso a nivel internacional respecto de los beneficios que tendría la aplicación sistemática de diversos sueros y vacunas, entre éstos, la vacuna contra la viruela.

Es decir, la vacuna requería ser parte esencial de los modernos programas sanitarios debido a que se le consideraba como el único procedimiento eficaz para contener la diseminación de diversas enfermedades, entre éstas, la viruela.

La importancia que adquirió la vacuna también se fortaleció al adoptarse en los programas estatales de salud un lenguaje eminentemente bélico, presente en frases y palabras como “guerra a los microbios”, “combate a la enfermedad”, “resistencia” o “vigor”. Esa metáfora bélica –generadora de miedo e incertidumbre– estuvo presente durante el combate de la fiebre amarilla y de la peste bubónica durante el ocaso del régimen porfiriano,¹³ y se unió a la contienda armada y llevó a que en la ciudad de México se orquestara una verdadera batalla en contra de la suciedad y el desaseo para hacer frente al tifo durante el gobierno de Venustiano Carranza.¹⁴ La metáfora bélica en el combate a la enfermedad fue particularmente recurrente a lo largo de la década de 1920, cuando el Estado, inmerso en un proceso de reconfiguración y reconstrucción apeló tanto a la idea de una “dictadura sanitaria” como a la necesidad de librar una guerra en contra de los microbios en aras de la salud pública

¹² Agostoni, “Historia de un escándalo”, en prensa.

¹³ Un artículo que estudia las modalidades y estrategias que adquirió el combate de la peste bubónica durante los años finales del porfiriato es el de Carrillo, “Estado de peste”, pp. 1049-1103.

¹⁴ La guerra contra el tifo, sus logros y limitaciones fueron estudiados por Romo, “Estudio crítico”.

de la nación.¹⁵ Por tanto, o como decía el médico Jesús Monjarás: “La intervención del Estado se impone...por la ignorancia del pueblo, por su apatía, por la pobreza de los individuos y de las agrupaciones”.¹⁶

La guerra a la enfermedad condujo a que se asentara que las enfermedades requerían ser disciplinadas como si fuesen soldados y obligadas a la rendición como si fuesen enemigos.¹⁷ En la opinión del médico Alfonso R. Ochoa “las enfermedades nos atacan despiadadas, el combate es cuerpo a cuerpo; cada quien debe poner en juego cuantos recursos tenga a su alcance...”.¹⁸ Uno de esos recursos fue precisamente la aplicación sistemática de la vacuna. Sin embargo, las promesas, las virtudes y la esperanza que encerraba la vacuna –anunciadas desde el ocaso del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX– habían sido incapaces de terminar con el temor, la incredulidad y el rechazo que la simple mención de la palabra “vacuna” podía llegar a despertar entre amplios sectores sociales. Considero relevante señalar que durante el transcurso de los siglos XIX y XX la obligatoriedad de la vacuna antivariolosa provocó revueltas, movimientos de resistencia, la organización de Ligas o Asociaciones contra la vacuna, en ciudades como Río de Janeiro, Londres, Manchester, así como en las urbes más pobladas de Estados Unidos, además de suscitar acalorados debates entre diversos médicos e higienistas en torno a los beneficios, riesgos y consecuencias de la vacunación.¹⁹

En mayo de 1920, cuando el doctor Gabriel Malda ocupó la jefatura del Departamento de Salubridad Pública de México, determinó que

¹⁵ Sobre la “dictadura sanitaria”, cuyas bases legales se establecieron en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, ver Aréchiga, “Dictadura sanitaria”, pp. 117-143.

¹⁶ Monjarás, “Acción social”, pp. 119 y 122.

¹⁷ Cooter, “Of War and Epidemics”, pp. 283-302.

¹⁸ Ochoa, “Un nuevo esfuerzo”, p. 673.

¹⁹ Los movimientos antivacuna fueron particularmente vigorosos en Inglaterra, Estados Unidos y en diversos países de América Latina a partir de los años finales del siglo XVIII. A medida que se estableció la obligatoriedad de la misma, suscitó revueltas y movimientos populares de resistencia. Cabe señalar que en 1904 Río de Janeiro fue escenario de la “revuelta de la vacuna”, analizada con detenimiento por Needell, “The *Revolta Contra Vacina*” y Sevchenko, *A Revolta da Vacina*. Para el caso de Inglaterra y la organización del “anti-vaccination movement” a partir de 1853 se puede consultar el reciente estudio de Durbach, *Bodily Matters*; para el caso de Estados Unidos se encuentra el libro de Colgrove, *State of Immunity*, 2006, entre otros.

no bastaba con saber que la vacuna antivariólica era eficaz. Lamentaba que durante las décadas previas, en particular durante el porfiriato, su aplicación no hubiese sido lo suficientemente enérgica, como tampoco halagadores sus resultados. Si bien la viruela continuaba suscitando temor y provocando la muerte prematura o la ceguera de amplios sectores sociales, además de robarse la belleza de las mujeres, la vacuna requería erigirse como sinónimo de confianza, de seguridad y de esperanza, y su aplicación —obligatoria, masiva y cotidiana— se consideraba como el único recurso para contener la posibilidad de enfermar.

La fabricación del recurso salvador estuvo en manos del Instituto Bacteriológico Nacional entre 1895 y 1921, y a partir de ese último año en el Instituto de Higiene.²⁰ El empeño depositado por las autoridades en la fabricación de miles de dosis de vacunas denota el enorme deseo de crear un clima de seguridad y de certidumbre entre la población. Un cambio importante por lo que toca a la vacuna antivariólica tuvo lugar en 1919, cuando se determinó que la única vacuna que podría ser aplicada era la elaborada con linfa vacunal de ternera preparada con pulpa emulsionada con glicerina. De acuerdo con el Departamento de Salubridad Pública, se trataba de un recurso más seguro que la vacuna de brazo a brazo (no había manera de que transmitiera la sífilis, por ejemplo), además de que sería mucho más factible garantizar su constante e ilimitada producción, distribución y su masiva aplicación.²¹

El entusiasmo y la confianza depositada en la vacuna llevó a que el 27 de septiembre de 1923 se celebrara en la ciudad de México el primer “Día de la Vacuna” en el marco de la Semana de Salubridad. De acuerdo con sus organizadores, el público requería saber cuáles eran las consecuencias que sobrevendrían en la niñez no vacunada, motivo por el cual se asentó lo que se cita a continuación: “Sea usted cuidadoso de la salud de sus hijos y no aumente el dolor de verlos enfermos, deformes o ciegos, el remordimiento de saber que usted es el único responsable

²⁰ Cabe señalar que tan sólo en 1928 el Instituto de Higiene producía sueros antidiftérico, antitetánico y antiescarlatinoso; tuberculina; toxinas diftérica y escarlatinosa para inmunizaciones activas; antitoxina diftérica, vacuna antivariolosa, antirrábica y pertusis.

²¹ Durante la década de 1880, Robert Koch anunció que la linfa vacunal si se preservaba en glicerina, mataba los estreptococos, el tétanos y otros agentes patógenos al tiempo que preservaba la vitalidad del virus. Ver Allen, *Vaccine*, p. 64.

de su desgracia por no haberlos vacunado”.²² El rostro del mal se ilustró de la siguiente manera durante la celebración:

Pocas enfermedades –quizá ninguna– son tan repugnantes como la viruela. Imaginaos la linda cara de un niño convertida en una enorme y asquerosa llaga. Centenares o millares de pústulas cubriendo materialmente la cara, el tronco o los miembros; propagándose con dolores tremendos, a la boca, a los ojos, a todas partes, y que al reventarse harán chorrear pus a todo el cuerpo y al curar, si es que curan, harán de aquella cara, antes hermosa, una cara deforme, acribillada de cicatrices y en la cual se habrá apagado para siempre la luz de los ojos dejando al niño ciego. ¡Y pensar que el sufrimiento y la deformidad o la muerte de ese niño podrían haberse evitado tan fácilmente con tan solo vacunarlo! LA VACUNACIÓN ES SENCILLA, NO ES DOLOROSA, NO HACE SUFRIR AL NIÑO NINGÚN RIESGO Y ES DE RESULTADOS SEGUROS CONTRA LA VIRUELA.²³

Con alusiones a la deformidad, al dolor, al sufrimiento y a la muerte de la niñez, durante el Día de la Vacuna se recalcó la importancia que tenía que los habitantes acudieran a recibirla voluntariamente. Para ello, fueron instaladas numerosas oficinas temporales de vacuna en jardines y plazas –como Garibaldi, la Ciudadela y la Alameda–, en calles y mercados, así como en los palacios municipales de San Ángel, Tlalpan e Iztapalapa.²⁴ Además, los habitantes de la ciudad de México tenían la opción de acudir a las Oficinas de Vacuna permanentes que se encontraban ubicadas en diversos rumbos de la capital.

La promesa de calma, seguridad y certeza que encerraba la vacuna antivariólica llevó a que el 27 de marzo de 1925 se expidiera el “Reglamento impreso sobre la vacunación y revacunación de la viruela en

²² “Semana de Salubridad, utilidad de la vacuna”, *El Universal*, 27 septiembre 1923, p. 7.

²³ “Semana de Salubridad, utilidad de la vacuna”, *El Universal*, 27 septiembre 1923, pp. 1 y 7.

²⁴ De acuerdo con el Departamento de Salubridad Pública, tan sólo durante el Día de la Vacuna, recibieron la primera vacuna 3 801 personas y 4 258 fueron revacunadas en la capital. “Vacunación contra viruela a niños escolares, empleados de comercios y federales”. AHSS. Fondo: salubridad pública; sección: inspección de vacuna, caja 4, exp. 2, f. 27.

México”. En éste se estableció que la obligatoriedad era incuestionable debido a que “sería absurdo...esperar los destrozos del mal para atacarlo, en vez de prevenir”, acotándose que la viruela:

es una enfermedad cuyo desarrollo obedece simplemente a la falta de cultura de los habitantes de un país, ya que disponiéndose de una vacuna que inmuniza por lo menos temporalmente contra ella, no hay consideración que justifique el abstenerse de usarla; y es por otra parte una de las obligaciones fundamentales del Estado, acudir en defensa de los habitantes, imponiéndoseles los medios que asegurasen la salud y la vida.²⁵

El Reglamento determinó la obligatoriedad de la vacuna en los recién nacidos, adultos y ancianos; únicamente las personas que contaran con un certificado de vacunación quedaban exentas; los inmigrantes al entrar al país serían vacunados en caso de no presentar el certificado correspondiente; y todas las personas serían revacunadas después de cinco años de haber recibido la primera vacuna. Las penas (arrestos de 36 a 48 horas, o hasta acceder a ser vacunado) y las multas en casos de desobediencia fueron contempladas en la legislación.²⁶

Para garantizar la adecuada aplicación de la vacuna, el Departamento de Salubridad Pública se abocó a proveer gratuitamente de linfa vacunal de ternera a las oficinas y centros de vacuna, al igual que a los médicos diplomados que la solicitaran para aplicarla en sus consultorios privados. Las autoridades de salud también determinaron que en las localidades carentes de servicios de vacuna o de médicos titulados, la vacunación o revacunación podría ser efectuada por personas que cumplieran con los requisitos de “honorabilidad y buenas costumbres”, y quienes recibirían las “instrucciones verbales y prácticas convenientes”.²⁷

²⁵ “Reglamento impreso sobre la vacunación y revacunación de la viruela en México”, 27 marzo 1925. AHSSA. Fondo: Salubridad Pública, Sección: Servicio Jurídico, vol. 2, expediente 9, fecha 1921-1925.

²⁶ “Reglamento impreso sobre la vacunación y revacunación de la viruela en México”, 27 marzo 1925. AHSSA. Fondo: Salubridad Pública, Sección: Servicio Jurídico, vol. 2, exp. 9, fecha 1921-1925.

²⁷ Briones, “Breves consideraciones”, p. 157, y “Reglamento impreso sobre la vacunación y revacunación de la viruela en México”, 27 marzo 1925, AHSSA. Fondo: Salubridad Pública, Sección: Servicio Jurídico, vol. 2, exp. 9, fecha 1921-1925.

La esperanza depositada en la aplicación sistemática, obligatoria y cotidiana de la vacuna para contener el mal se reflejó en el *Código Sanitarios de los Estados Unidos Mexicanos* de 1926, así como en el de 1934. El *Código* de 1926, nutrido de una terminología bélica, subrayó que para el combate de la enfermedad era imprescindible identificar, separar y tratar a los grupos o sectores sociales considerados como en riesgo de contraer o de propagar enfermedades infecto-contagiosas; reiteró que la vacuna era obligatoria en todos los niños menores de cuatro meses; que los adultos que no la hubiesen recibido requerían hacerlo y que la revacunación era igualmente obligatoria.²⁸ Además, para contener o prevenir brotes de viruela y de otras enfermedades infecciosas, se determinó que los médicos titulados y debidamente registrados tenían la obligación de dar aviso de cualquier caso confirmado o bien, de cualquier sospecha sobre la presencia de personas con enfermedades transmisibles a las autoridades. De igual forma, los directores de hospitales, escuelas, fábricas y talleres, así como cualquier otra persona que tuviese conocimiento de alguna persona o grupo de personas portadora de alguna enfermedad transmisible, requería notificarlo al Departamento de Salubridad. Asimismo, se determinó que los directores de las escuelas oficiales y particulares de la federación tenían la obligación de vigilar que sus subalternos, empleados o educandos se vacunaran o revacunaran de acuerdo con lo establecido por la ley. Únicamente así, se asentaba, sería posible “evitar por todos los medios posibles el desarrollo de enfermedades transmisibles de carácter tan grave...(y) que tanto contribuyen al incremento de la mortalidad...”²⁹

La aplicación obligatoria, masiva y cotidiana de la vacuna en los habitantes de los diferentes estados de la República despertó viejos temores e intensificó los rumores: temor llano y simple a la enfermedad, pero también temor a su cura: a recibir o aplicar la vacuna. Los miedos por parte del público no eran del todo injustificados: temor ante la posibilidad de enfermar al recibir vacunas contaminadas; temor a que la vacuna no funcionara; así como temor frente a la presencia de los agentes de vacunación, hombres y mujeres ajenos y extraños a las comunidades a

²⁸ “Libro Primero, Título Segundo, Capítulo II. Profilaxis de las enfermedades transmisibles”, *Código Sanitario*, 1926.

²⁹ “Departamento de Salubridad Pública”, *Diario Oficial*, t. XXXIX, núm. 29, 4 diciembre 1926.

las que llegaban con la consigna de vacunar a como diera lugar. Aunado a lo anterior, en ocasiones los niños entraban en *shock* o tenían convulsiones después de ser inmunizados. Pero la vacuna también podía ser fatal: por la contaminación del virus vacunal o cuando se vacunaba a una persona cuyo sistema inmunológico se encontraba extremadamente debilitado. Frente a la posibilidad de enfermar de viruela, pero también ante la vacuna y los agentes de vacunación, el miedo se mantenía en estado de miedo.

ENTRE EL DEBER Y EL TEMOR: LOS AGENTES DE VACUNA

El anhelo por parte de las autoridades de vacunar al mayor número posible de personas llevó a que a partir de la década de 1920 aumentara el número de los centros y oficinas permanentes e itinerantes que ofrecían el servicio de vacuna a lo largo del territorio nacional. Por lo que se refiere a la ciudad de México, operaban las Oficinas de Vacuna Fernando Malanco, Doctor Iglesias, Doctor Jenner, Doctor Balmis, Doctor Luis Muñoz y la Doctor Miguel Muñoz, así como diez oficinas foráneas de vacunación creadas en 1922. El servicio también se ofrecía de manera gratuita en las iglesias, como en el Sagrario Metropolitano; en templos protestantes, como El Mesías (ubicado en la 4a. calle de Balderas);³⁰ así como en los Centros de Higiene Infantil instalados en las colonias más pobres y densamente pobladas de la capital entre 1922 y 1927.³¹ Además en fechas festivas, como los días 12 de diciembre cuando se esperaba la afluencia de grandes contingentes de personas a la capital, se organizaban campañas extraordinarias de vacunación. Un ejemplo de lo anterior tuvo lugar en diciembre de 1931, cuando ante la inminente llegada de numerosos visitantes y posibles portadores de enfermedades infecciosas a la capital, y en particular por el ingreso del “elemento indígena y de la clase humilde” a la Villa de Guadalupe, el Departamento de Salubridad Pública instaló tres carpas equipadas con el mobiliario y los instrumen-

³⁰ “Vacunación antivariolosa en los templos”, 1922. AHSSA. Fondo: Salubridad Pública, Sección: inspección de vacuna, caja 3, exp. 22, 1922, 3 fojas.

³¹ “Relación de las oficinas de vacuna”, 1922. AHSSA. Fondo: Salubridad Pública, Sección: inspección de vacuna, caja 3, exp. 23, 1922, 1 foja.

tos requeridos para vacunar. Los agentes de vacuna durante quince días aplicaron la linfa vacunal de ternera a un promedio de entre 200 y 400 personas diariamente (en dos turnos), con y sin el consentimiento de los peregrinos, además de canalizar a todo enfermo de viruela, varicela y lepra a diversos hospitales al margen de la oposición.³²

El temor a que la viruela adquiriera proporciones epidémicas, un rumor cotidianamente alimentado por la prensa que daba a conocer información referente al avance del mal, llevó a que el trabajo de las llamadas Brigadas Ambulantes de Vacunación se intensificara. Conformadas por estudiantes de medicina, enfermeras tituladas y agentes de vacunación, las Brigadas recorrían los barrios, las colonias y las vecindades a bordo de automóviles o camiones en búsqueda de cualquier indicio, sospecha, rumor o certeza de la presencia de personas con viruela. Las Brigadas, cabe señalar, también se presentaban sorpresivamente en talleres, fábricas y escuelas portando los instrumentos necesarios para aplicar el recurso preservativo.

En ocasiones la aproximación de las Brigadas Ambulantes desató rechazo y temor, tal y como aconteció en junio de 1923. De acuerdo con el Departamento de Salubridad Pública, durante los dos meses previos se había registrado un considerable aumento en el número de casos de viruela en la capital. Para contener el peligro se determinó que las Brigadas procederían a vacunar “por focos”. Es decir, después de recibir aviso de que en una casa o habitación se encontraba un enfermo de viruela, los vacunadores procederían a vacunar a todos los habitantes de esa casa, a los de las casas vecinas y a los de cuatro manzanas a la redonda. En junio de 1923 las Brigadas concentraron sus actividades en dos focos que de acuerdo con las autoridades representaban un peligro inminente para la salud de la colectividad. El primero en el barrio de Tepito, y el segundo “por las calles de Santa Cruz Acatitla”. La presencia de los vacunadores, el cerco impuesto a los habitantes y la aplicación de la vacuna en portadores o no de la enfermedad, provocó escenas de pánico en las vecindades. En una de ellas, y de acuerdo con el periódico *El Universal*, el temor se generalizó cuando la portera anunció a

³² “Informe del Servicio extraordinario de vacunación antivariolosa, practicada en la Delegación de Guadalupe Hidalgo, durante el mes de diciembre de 1931”. AHSSA. Fondo: Salubridad Pública; Sección: inspección de vacuna, caja 4, expediente 16, 1932, 10 fojas, foja 3.

gritos que se aproximaban los “hombres del lancetazo”: la “muchedumbre desaparecía como tragada por la tierra; los patios quedaban vacíos de gente que abandonaba la ropa sucia, los tendederos, los botes de agua”, o lo que estuviera haciendo. Un agente de la Brigada presente en el barrio de Tepito y quien solicitó el anonimato, relató al periódico lo que se cita a continuación: “a más de mil personas hemos tenido que sacar de sus escondites debajo de las camas” y en más de cuatro ocasiones “nos hemos enfrentado con ‘valientes’ quienes ante la lanceta de la vacuna responden a puñaladas”.³³ Como se puede apreciar, el temor a la “lanceta” estaba presente no sólo entre las personas que recibirían la vacuna sino también entre los médicos y las enfermeras, quienes se jugaban la vida “a cambio de dar un certero lancetazo en el brazo de algún mugroso”.³⁴

Las autoridades sanitarias también recibían informes de los vacunadores en los que asentaban que los directores de diversos planteles educativos se negaban a permitirles el ingreso a las escuelas por el temor que su presencia suscitaba entre los niños y sus padres.³⁵ También, las Oficinas de Vacuna con frecuencia solicitaban al gobernador del Distrito Federal el envío de gendarmes para “evitar las dificultades que continuamente suscitan las personas que son conducidas para su vacunación”.³⁶

La esperanza depositada en la vacuna antivariolosa por las autoridades de salud condujo a que durante las décadas de 1930 y 1940 se ampliara considerablemente el radio de acción de las Brigadas de Vacunación a numerosas áreas rurales.³⁷ Es decir, si lo que se deseaba era extender

³³ “Las brigadas de vacunadores del Departamento de Salubridad”, *El Universal*, 24 junio 1923, pp. 1 y 7.

³⁴ “Las brigadas de vacunadores del Departamento de Salubridad”, *El Universal*, 24 junio 1923, p. 7.

³⁵ “Comunicado de la Delegación Sanitaria de Guadalupe Hidalgo sobre el impedimento que impuso la directora de la Escuela Presidente Sarmiento a la aplicación de la vacuna contra la viruela en los alumnos”, AHSSA. Fondo: Salubridad Pública; Sección: Epidemiología; caja 58, exp. 6, 1932, 2 fojas.

³⁶ “Petición del médico de oficina de vacuna Dr. Balmis”, AHSSA. Fondo, Salubridad Pública; sección: inspección de vacuna, caja 4, exp. 8, 1926, foja 2.

³⁷ De particular trascendencia para lo anterior fue la creación en 1931 de las Brigadas Sanitarias Móviles de los Servicios de Sanidad Federal de los Estados, la promulgación de un nuevo Código Sanitario (1934), la creación de los Servicios Coordinados de Salubridad (1936), así como la organización y puesta en marcha de la Campaña Nacional Antivariólica en 1943, entre otros elementos.

la acción sanitaria hasta los más apartados rincones del país, sanear el campo y fomentar la higiene rural, la labor desempeñada por las brigadas de vacunación fue fundamental: requerían llevar la vacuna a todos los pueblos, rancherías y comunidades para “acorralar a la viruela en sus más recónditos reductos”.³⁸ Así, los estados de Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala y Zacatecas, entre otros (cuadro 1), fueron recorridos por las Brigadas de Vacunación. Éstas, estaban integradas por un médico en jefe y por un número variable de practicantes, enfermeras o enfermeros de acuerdo con el número de casos de viruela o de brotes epidémicos registrados por las autoridades.

La incertidumbre era el común denominador en las labores de los vacunadores: después de prolongados recorridos, pernoctando en jcales o en escuelas, o bien en campamentos improvisados, llegaban a localidades que desconocían; se enfrentaban a la cautela o renuencia de los pobladores quienes “se escondían en sus sembradíos, en parajes recónditos de las inmediaciones”, o quienes optaban por emigrar a las comunidades más cercanas huyendo de la vacuna. En ocasiones los vacunadores también se enfrentaban a la agresión de los pobladores, motivo por el cual solicitaban el resguardo de un “piquete o por lo menos de una pareja de soldados”, o bien, optaban por desempeñar sus labores armados.³⁹

En este sentido, en febrero de 1946 las autoridades sanitarias del estado de Guanajuato se vieron en la necesidad de estudiar la manera de proteger mejor la vida de los vacunadores, debido a que “en multitud de casos” se topaban con hostilidad y agresión por parte de los habitantes de rancherías y despoblados. Las autoridades estatales determinaron que para vacunar, “las carreteras y caminos que conducen al poblado de San Juan serán cubiertos por nuestras brigadas sanitarias, aprovechando la afluencia de feligreses que allá se encaminan con motivo de las fiestas de La Candelaria”.⁴⁰ En el estado de Jalisco, los vacunadores expresaron en agosto de 1947 que entre los obstáculos a vencer destacaba un rumor que infundía y avivaba el temor a la vacuna entre la población: si se dejaban vacunar, morirían en menos de 24 horas.⁴¹ En este sentido, el Dr. Fran-

³⁸ Fernández de Castro, “La erradicación”, p. 101.

³⁹ Fernández de Castro, “La erradicación”, p. 102.

⁴⁰ “Protección contra la viruela a la población de Guanajuato”, *El Universal*, 2 febrero 1946, p. 5.

⁴¹ “Una epidemia de variolosis”, *El Informador*, 20 agosto 1947, p. 3.

cisco Cavaría, Jefe de la Brigada de Vacunación núm. 2 de la Cuenca de Tepalcatepec del estado de Michoacán, relató que en junio de 1949 en el poblado de San Antonio, al que calificó de “rebelde”, el convencimiento, la persuasión y el esfuerzo de los agentes había sido inútil: “el populacho se reveló y vociferó llenándonos de insultos y negándose a vacunar, por lo que peligrando la vida del personal se optó por retirarnos”. De acuerdo con Cavaría, únicamente fue con la ayuda del señor cura “quien desde el púlpito abogó por la necesidad de aceptar la vacuna”, que fue posible aplicar la vacuna antivariólica.⁴²

El anhelo de vacunar y la esperanza de terminar con el mal también ocasionó la muerte de algunos agentes de vacunación, como en el caso de la enfermera Lucía Salcido Valdez, asesinada durante una campaña de vacunación en un poblado del estado de Sinaloa en 1946. De acuerdo con una de las versiones de lo ocurrido, Lucía, en compañía de tres enfermeras, un médico y un oficial sanitario, arribó al poblado de Aguascalientes durante la madrugada del 14 de febrero para dar seguimiento a una intensa campaña de vacunación orquestada por las autoridades en las rancherías ubicadas en la frontera entre los estados de Durango y Sinaloa. Después de vacunar a personas de todas las edades, casa por casa (31 casas) y faltando dos casas para concluir la jornada, la Brigada llegó a la casa de la Sra. Aurelia viuda de Meza donde tres vecinos jugaban una partida de “Malilla”. Las enfermeras comenzaron a vacunar a los infantes y cuando alguien les preguntó si la vacuna también era para los adultos, ellas respondieron que la vacuna era para todos porque la viruela no distinguía entre niños, jóvenes o adultos. Un jugador de naipes, el señor Antonio Valdés –prófugo de la justicia, con “fama de bragado” y armado con una pistola 38– se negó a ser vacunado. Amenazó a los integrantes de la Brigada, tomó a las enfermeras como rehenes y huyó con ellas. Las compañeras de Lucía lograron escapar, ella no. Al día siguiente, al amanecer, las autoridades estatales “bajo las entrelazadas ramas espinosas de un ‘bainero’ descubrieron el cuerpo semidesnudo, sin ropa interior, con el uniforme blanco desgarrado y tinto de sangre

⁴² “Informe de labores antivariolosas desarrolladas del 26 de mayo al 25 de junio de 1949 por el personal de la brigada núm. 2 en la cuenca de Tepalcatepec, Michoacán”, AHSSA. Fondo: Secretaría de Salubridad y Asistencia; Sección: Subsecretaría de Salubridad y Asistencia, vol. 33, exp. 9.

de la enfermera”.⁴³ Tenía cinco heridas de bala; murió a las pocas horas. Lucía fue declarada heroína, muerta en el cumplimiento de su deber: la aplicación de la vacuna antivariolosa.⁴⁴

PRECAUCIONES Y CAUTELAS

La aplicación sistemática, masiva y obligatoria de la vacuna contra la viruela, así como la mayor y más tenaz producción y empleo de recursos de origen biológico para contener la diseminación de diversas enfermedades infecciosas, fueron acompañados de la publicación de numerosas precauciones y cautelas destinadas al público en general. Se consideraba como imprescindible que los habitantes del país tuvieran los conocimientos necesarios para distinguir entre una vacuna “verdadera” y una “falsa vacuna”; requerían también saber que una vacuna de dudosa procedencia e incorrecta aplicación podía transmitir enfermedades, y que únicamente se podía confiar en los agentes de salud debidamente preparados y autorizados para vacunar. Vecinos, amigos o curanderos no podían por ningún motivo vacunar. Lo anterior lejos de crear una sensación de tranquilidad y de sosiego, en ocasiones incrementó el clima de inseguridad e incertidumbre frente a ese recurso preventivo.

Una y otra vez las autoridades de salud recalcaron que la vacuna era segura, que no representaba ningún peligro para la salud de niños y adultos. En libros, revistas, periódicos y hojas sueltas se daban a conocer los cuidados y las precauciones que las personas requerían atender antes, durante y después de la vacuna. Las temáticas incluidas en ese vasto catálogo de educación y propaganda sobre las virtudes de la vacuna, incluía temáticas como las siguientes: ¿Lancetas o agujas para vacunar? ¿Vacunar a los recién nacidos o esperar a los cuatro meses de edad? ¿Cómo distinguir entre una vacuna “verdadera” y una falsa “vacuna”? ¿Cómo saber si la vacuna prendió?

⁴³ AHSSA. Folio: SSA; S-SPR, Caja 502, Exp. 4, 1983-1989, “Biografía de Lucía Salcido de Valdés”. Ver también, “Enfermera muerta de siete balazos. Cumplía con humanitaria misión cuando fue asesinada”, *El Universal*, 21 febrero 1946.

⁴⁴ En el pueblo de la Ventolera, cerca de Pachuca en el estado de Hidalgo, también fueron asesinados a puñaladas los vacunadores Jesús Vizuet Badillo y Francisco de la Guardia en junio de 1949. Ver “Sólo en Ventolera podía registrarse crimen tan absurdo”, *El Universal*, 9 junio 1949.

En 1919 el médico Baeza Alzaga determinó que el mejor instrumento para vacunar era la lanceta y aconsejaba a los padres esperar a que sus hijos cumplieran tres o cuatro meses “a fin de que pueda ser vacunado con resultados seguros. Esperar más tiempo es peligroso, porque la viruela puede aparecer, y es, además inconveniente, porque a medida que crece el niño se desarrolla más su cerebro y se da cuenta mejor de la operación que se le practica, hecho que le ocasiona cierto terror, y hay que evitar por ternura y hasta por razones de salud las sensaciones desagradables”.⁴⁵ En 1926, otro médico y ferviente defensor de la vacuna –José Joaquín Izquierdo–, determinó que tanto el público en general como los agentes de vacuna requerían saber que los niños sí podían ser vacunados desde el nacimiento (y no a partir de los 3 o 4 meses); determinó que el lugar más apropiado para inocular era el brazo y no el muslo (algunas mujeres preferían ese lugar para no quedar con una marca en un lugar visible), y subrayaba que el aseo antes de la vacuna era imprescindible para evitar cualquier complicación. En la opinión de Izquierdo, los mejores instrumentos para aplicar la vacuna eran: las escarificaciones con lanceta; el método del cincelito (especie de desatornillador pequeño con un extremo moderadamente afilado), o bien el método de las punturas múltiples (realizado con una aguja ordinaria de coser).⁴⁶

Las precauciones, cautelas, sugerencias y recomendaciones referentes a cuándo, cómo, dónde y de qué manera vacunar o recibir la vacuna, llevaron a que en 1928 se distribuyera en la ciudad de México un pequeño tríptico publicado por el Departamento de Salubridad Pública. En éste se reiteraba que si bien la vacuna era benéfica y necesaria, únicamente era inofensiva si “la linfa que se usa proviene de terneras sanas”. Pero, ¿cómo podía el público tener absoluta certeza? La proliferación de recomendaciones, sugerencias, avisos y señales o indicios de alarma, confundía, alimentaba el temor y podía disuadir la aceptación voluntaria de la misma entre hombres, mujeres y niños.

De acuerdo con las recomendaciones e información publicadas en el tríptico de 1928, la vacuna no interfería con las actividades cotidianas y tampoco era contraproducente o peligroso bañarse después de ser vacunado. Lo que sí era necesario o esencial, era que los padres de bebés

⁴⁵ Baeza Alzaga, “Un medio”, p. 276.

⁴⁶ Izquierdo, “La práctica”, pp. 304-317.

y niños, o que los adultos vacunados prestaran mucha atención a las señales e indicios que mostraban si la vacuna había prendido o no. Pero al margen de las cautelas, era tanta la esperanza depositada en la vacuna que incluso se invitó a que la población se autovacunara: “Usted mismo se puede vacunar. Si en la población donde usted vive no hay médico ni Delegado Sanitario, decídase a vacunarse por sí mismo, y a vacunar a sus familiares, a sus amigos, a sus sirvientes”.⁴⁷

CONSIDERACIONES FINALES

La aplicación sistemática, masiva y cotidiana de la vacuna durante las décadas de 1920 a 1940, la restricción del número de infectados y el control de cualquier posible foco de contagio figuraron entre los principales objetivos de las autoridades de salud. Si bien las cifras de mortalidad por viruela declinaron de manera pronunciada y constante a partir de la década de 1920, y si bien en 1952 el entonces presidente de la república, Miguel Alemán Valdés declaró que la viruela había sido erradicada del país (cuadro 2),⁴⁸ la aceptación voluntaria de la vacuna, o bien, vacunar, no estuvieron exentos de miedo y temor.

Recibir la vacuna era para algunas personas “la profanación más criminal y repugnante de que la falsa ciencia médica hace objeto al organismo humano. El pus inmundo y más asqueroso extraído de un animal inoculado es inyectado en la sangre de los seres humanos... La vacuna obligatoria es el grado de salvajismo más elevado que se presenta a la humanidad en su falsa civilización”.⁴⁹ Para otros, la vacuna era una especie de “talismán” que preservaba a los individuos de tan temible enfermedad. Pero fuese que se considerara a la vacuna como un recurso inmundo o como un talismán protector, su aplicación sistemática y cotidiana era una práctica intrépida que prometía ofrecer una resistencia muy particular a la colectividad, una resistencia invisible.

⁴⁷ “Contra la viruela: la vacuna” (Tríptico ilustrado de la Sección de Propaganda y Educación Higiénicas del Departamento de Salubridad Pública), AHSSA, Fondo Salubridad Pública; Sección: Servicio Jurídico; vol. 15, exp. 1, 1928, f. 307.

⁴⁸ El último caso de viruela en México se notificó el 2 de junio de 1951, en una población en el estado de San Luis Potosí. La viruela se declaró erradicada del país el 16 de junio de 1952. Fernández de Castro, “La erradicación”.

⁴⁹ “La vacuna antivariolosa”, *El Informador*, 15 abril 1923, p. 4.

La extinción de la viruela se sustentó por primera vez en técnicas controladas y la idea de aniquilar para siempre la plaga se perfiló como algo verdaderamente posible. Sin embargo, la resistencia invisible provocada por la vacuna no dispó la persistencia del miedo a enfermar, el temor a vacunarse, como tampoco, el temor a ser vacunado. Vacuna y miedo no se pueden deslindar.

Cuadro 1. Distribución geográfica de la viruela, 1931-1951

<i>Año</i>	<i>Estados de la República</i>
1931	Guerrero, México, Michoacán, Morelos
1932	Guerrero, México, Tlaxcala, Puebla
1933	Guanajuato, Tlaxcala, Puebla, San Luis Potosí
1934	Oaxaca, Tlaxcala, Puebla, Zacatecas
1935	Oaxaca, Aguascalientes, Zacatecas
1936	Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco, Zacatecas
1937	Guanajuato, Durango, Coahuila, Zacatecas
1938	Guanajuato, Querétaro, México, Michoacán
1939	Guanajuato, San Luis Potosí, Querétaro, Michoacán
1940	Guerrero, San Luis Potosí, Zacatecas, Michoacán
1941	Guerrero, Puebla, Zacatecas, Tlaxcala
1942	Guerrero, Puebla, Oaxaca
1943	Guerrero, Puebla, Zacatecas
1944	Oaxaca, Hidalgo, Zacatecas, Guerrero
1945	Guanajuato, Hidalgo, Jalisco, Guerrero
1946	Puebla, Hidalgo, Jalisco, Durango, Tlaxcala
1947	México, Hidalgo, Tlaxcala, Zacatecas
1948	México, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí
1949	México, Michoacán, Nuevo León
1950	Michoacán, México, Jalisco, Nayarit
1951	Michoacán

Fuente: Felipe García Sánchez, Heliodoro Celis Salazar y Carlos Carboney Mora, "Viruela en la República Mexicana", *Salud Pública de México*, vol. 34, núm. 5, septiembre-octubre de 1992, p. 298.

Cuadro 2. Mortalidad por viruela en la República Mexicana, 1922-1951

<i>Año</i>	<i>Defunciones</i>	<i>Tasa por 100 000 habitantes</i>
1922	11 906	82.8
1923	13 074	89.0
1924	12 964	86.7
1925	11 005	72.4
1926	5 477	35.4
1927	6 639	42.2
1928	8 694	54.3
1929	11 301	69.4
1930	17 405	104.9
1931	15 006	88.5
1932	8 209	47.6
1933	6 094	34.7
1934	9 430	52.8
1935	5 205	28.6
1936	4 650	25.1
1937	3 538	18.8
1938	3 314	17.3
1939	2 205	11.3
1940	1 346	6.8
1941	2 529	12.6
1942	4 115	20.2
1943	4 011	18.0
1944	2 279	10.8
1945	927	4.3
1946	555	2.6
1947	549	2.5
1948	1 101	4.9
1949	461	2.0
1950	153	0.6
1951	9	0.3

Fuente: Felipe García Sánchez, Heliodoro Celis Salazar y Carlos Carboney Mora, "Viruela en la República Mexicana", *Salud Pública de México*, vol. 34, núm. 5, septiembre-octubre de 1992, p. 297.

BIBLIOGRAFÍA

Siglas y referencias

- AHSSA. Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, México. *Boletín de Departamento de Salubridad Pública*, 1919, 1927, 1928. *Diario Oficial*, 1926. *El Informador*, 1923, 1947. *El Universal*, 1923, 1946, 1949.
- AGOSTONI, Claudia, “Historia de un escándalo. Campañas y resistencia contra la difteria y la escarlatina en la ciudad de México, 1926-1927”, Claudia AGOSTONI (coord.), *Curar, sanar y educar...*, en prensa.
- _____, (coord.), *Curar, sanar y educar. Salud, enfermedad y sociedad en México, siglos XIX-XX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en prensa.
- _____, “Las Mensajeras de la Salud. Enfermeras visitadoras en la ciudad de México durante la década de los 1920”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 33, 2007, pp. 89-120.
- _____, “Popular Health Education and Propaganda in Times of Peace and War in Mexico City, 1890s-1920s”, *American Journal of Public Health*, 96, núm. 1, enero de 2006, pp. 52-61.
- ALLEN, Arthur, *Vaccine. The Controversial Story of Medicine’s Greatest Lifesaver*, Nueva York, W. W. Norton, 2007.
- ARÉCHIGA, Ernesto, “Educación, propaganda o ‘Dictadura sanitaria’. Estrategias discursivas de higiene y salubridad públicas en el México posrevolucionario, 1917-1945”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 33, 2007, pp. 56-88.
- _____, “‘Dictadura sanitaria’, educación y propaganda higiénica en el México Revolucionario, 1917-1934”, *DYNAMIS*, 25, 2005, pp. 117-143.
- BAEZA ALZAGA, Joaquín, “Un medio que debe ponerse en práctica para la extinción de la viruela en la república mexicana”, *Memoria del V Congreso Médico Mexicano, Puebla de Zaragoza, enero 9-16, 1918*, México, Dirección de Talleres Gráficos, 1920, pp. 270-279.
- BERMÚDEZ, Salvador, “Trabajos académicos. La vida y obra de Jenner”, *Gaceta Médica de México*, t. LXXVI, núm. 5, 31 octubre de 1946, pp. 297-310.

- BRIONES, Aurelio, "Breves consideraciones acerca de la higiene en cortas poblaciones y sus relaciones con el Consejo de Salubridad", *Memoria del VII Congreso Médico Nacional, verificada en la ciudad de Saltillo, Coahuila del 24 al 30 de septiembre de 1922*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1923, vol. 2, pp. 156-159.
- CARRILLO, Ana María, "Estado de peste o estado de sitio?: Sinaloa y Baja California, 1902-1903", *Historia Mexicana*, núm. 4, abril-junio 2005, pp. 1049-1103.
- _____, "Los difíciles caminos de la campaña antivariolosa en México", *Ciencias*, junio-diciembre 55-56, 1999, pp. 18-25.
- COLGROVE, James, *State of Immunity. The Politics of Vaccination in Twentieth-Century America*, Berkeley, University of California Press, 2006.
- COOPER, Donald, *Las epidemias en la ciudad de México, 1761-1813*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1980.
- COOTER, Roger, "Of War and Epidemics: Unnatural Couplings, Problematic Conceptions", *Social History of Medicine*, 16, núm. 2, 2003, pp. 283-302.
- D'ARDOIS, Germán, "La viruela en la Nueva España", Enrique FLORESCANO y Elsa MALVIDO (eds.), *Ensayos sobre la historia...*, t. 1, pp. 237-248.
- DELUMEAU, Jean, *El miedo en occidente (siglos XVI-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2002.
- DEPARTAMENTO DE SALUBRIDAD PÚBLICA, *Memoria de los trabajos realizados por el Departamento de Salubridad Pública, 1925-1928*, México, Ediciones del Departamento de Salubridad Pública, t. 1, 1928.
- _____, *Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos, Edición oficial*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1926.
- DURBACH, Nadja, *Bodily Matters. The Anti-Vaccination Movement in England, 1853-1907*, Durham and London, Duke University Press, 2005.
- EROSA-BARBACHANO, Arturo, "Desde la Independencia (1821) hasta la erradicación", Enrique FLORESCANO y Elsa MALVIDO (comps.), *Ensayos sobre la historia...*, t. 2, 1992, pp. 545-550.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO, Jorge, "La erradicación de la viruela en México", *Gaceta Médica de México*, vol. 33, núm. 2, 1997, pp. 99-106.
- FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco, *Los viajes de Don Francisco Xavier de Balmis. Notas para la historia de la Expedición Vacunal de España a América y Filipinas (1803-1806)*, México, Sociedad Médica Hispano Mexicana, 1985.

- FLORESCANO, Enrique y Elsa MALVIDO (comps.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1992.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Felipe, Heliodoro CELIS SALAZAR y Carlos CARBONEY MORA, "Viruela en la República Mexicana", *Salud Pública de México*, 34, 1992, pp. 296-306.
- HOPKINS, Donald R., *The Greatest Killer: Smallpox in History*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- IZQUIERDO, José Joaquín, "La práctica y los resultados de la vacunación", *Gaceta Médica de México*, 57, 1926, pp. 304-317.
- JENNER, Edward, *An Inquiry Into the Causes and Effects of the Variolae Vaccinae*, Londres, Sampson Law, 1798.
- MONJARÁS, Jesús E., "Acción social en la salubridad y la higiene. 1a. parte", *Gaceta Médica de México*, 60, 1929, pp. 119-122.
- NEEDELL, Jeffrey D., "The *Revolta Contra Vacina* of 1904: The Revolt Against Modernization in *Belle-Epoque* Rio de Janeiro", *Hispanic American Historical Review*, 67, 1987, pp. 233-269.
- OCHOA, Alfonso R., "Un nuevo esfuerzo en pro de la higiene", *Gaceta Médica de México*, t. LV, julio de 1923, pp. 673-675.
- RAMÍREZ, Susana, Luis VALENCIANO, Rafael NÁJERA y Luis ENJUANES (eds.), *La Real Expedición Filantrópica de la Vacuna. Doscientos años de lucha contra la viruela*, Madrid, CSIC, 2004.
- RODRÍGUEZ, Martha Eugenia y Xóchitl MARTÍNEZ BARBOSA (coords.), *Historia general de la medicina en México. Medicina novohispana. Siglo XVIII*, México, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, Academia Nacional de Medicina, 2001.
- RODRÍGUEZ, Martha Eugenia, "Acciones contra las epidemias", Martha Eugenia RODRÍGUEZ y Xóchitl MARTÍNEZ BARBOSA (coords.), *Historia general de la medicina...*, pp. 351-356.
- RODRÍGUEZ DE ROMO, Ana Cecilia, "Inoculación, economía y estética: tres dilemas en la lucha contra la viruela", Martha Eugenia RODRÍGUEZ y Xóchitl MARTÍNEZ BARBOSA (coords.), *Historia general de la medicina...*, pp. 357-364.
- ROMO, Alejandro, "Estudio crítico de la campaña que el Consejo Superior de Salubridad hizo contra el tifo en 1915-1916", tesis presentada en el examen profesional de médico cirujano, México, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, 1918.
- RUIZ, José, "Causas de la ceguera en México", *Memoria del Congreso Médico Mexicano, Puebla de Zaragoza, enero 9-16, 1918*, México, Dirección de Talleres Gráficos, 1920.

- SEVCENKO, Nicoalu, *A Revolta da Vacina. Mentas insanas em corpos rebeldes*, Río de Janeiro, Ed. Scipione, 1993.
- SMITH, Michael M., “Balmis en la Nueva España: Cuba, Guatemala y México”, en Susana RAMÍREZ *et al.* (eds.), *La Real Expedición...*, pp. 119-146.
- TANCK DE ESTRADA, “Muerte precoz. Los niños en el siglo XVIII”, Pilar GONZALBO AIZPURU, *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII...*, pp. 213-245.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos, “La expedición de la vacuna contra la viruela”, Martha Eugenia RODRÍGUEZ y Xóchitl MARTÍNEZ BARBOSA (coords.), *Historia general de la medicina...*, pp. 365-371.

EL MIEDO AL OLVIDO O CÓMO VIVIR EN EL RECUERDO...¹

*Verónica Zárate Toscano**

INTRODUCCIÓN

Los seres humanos suelen experimentar miedo a no trascender, a no dejar una huella –espiritual o material– que asegure de alguna manera la pervivencia una vez que se ha traspasado el umbral de la muerte. Sin embargo, puede decirse que no hay nada más vivo que un recuerdo, ocupar una parte del imaginario y un mayor alcance en la memoria colectiva.

Me propongo analizar con más detalle el miedo al olvido, dar un enfoque histórico al estudio de la persistencia del temor a caer en el olvido, a no trascender después de la muerte.

Los sujetos de este estudio serán básicamente algunos nobles que vivieron en México entre el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Su cosmovisión y su entorno histórico propiciaron una serie de ideas y actitudes que los diferenciaban del resto de la sociedad. Su *status* incide en la construcción de un cierto tipo de memoria o de recuerdo, y el mantenerlo vivo es fundamental.

Tenían, pues, una manera muy peculiar de fomentar el recuerdo, combatiendo así el miedo de sumirse en el olvido a través de todos los mecanismos posibles. Aunque menores, se harán algunas referencias a otros integrantes de la sociedad mexicana que también buscaron la manera de pervivir en la memoria.

¹ Agradezco los comentarios recibidos de mis compañeros del Seminario de Historia del Miedo y del Seminario del área de Historia Social y Cultural, los cuales, sin duda, enriquecieron este texto.

* Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Para el análisis nos apoyamos en las fuentes escritas y gráficas, entendidas como una condensación de los deseos de sus autores.² Sin embargo, también se toma en cuenta cualquier objeto íntimo que se pudiera heredar para asegurar que, a través de estas manifestaciones materiales se evocará el recuerdo del difunto. Para los objetivos que interesa cubrir, hemos adaptado el análisis de los que Krzysztof Pomian³ ha denominado “semióforos”, es decir, todos aquellos objetos reconocidos como portadores de un significado y por tanto cargados de una memoria, sea individual, familiar o colectiva que combaten el miedo al olvido haciendo que los ausentes estén presentes de manera simbólica.

Además, es necesario tomar en cuenta que “la pérdida de un ser querido cambia frecuentemente la significación primaria de los objetos”.⁴ Algunos adquieren un estatuto particular por haber tocado al difunto y las actitudes hacia ellos pueden ser de dos tipos: deshacerse de ellos ya que confirman la desaparición del muerto, o conservarlos celosa o incluso piadosamente porque evocan su recuerdo.⁵ En esta categoría podríamos incluir los objetos que resultan un paliativo para el miedo al olvido y que permiten vivir el duelo de una manera particular ya que los objetos aseguran la continuidad de la vida.

Por otro lado, se ha considerado pertinente abordar el tema desde dos perspectivas, es decir, desde el punto de vista de los que enfrentan a la muerte y, al sentir miedo de que los olviden, dejan especificaciones para mantener vivo el recuerdo. Y por el otro lado, el miedo de los descendientes de que la memoria de sus antepasados se borre y por tanto quieren materializarla, hacerla presente. Porque finalmente podría identificarse que el miedo podría ser a que se enterrara la trascendencia y se desvaneciera el recuerdo de un linaje o persona a la que se había estado ligado en vida. Si bien en algunos casos se podría identificar un miedo natural, físico, momentáneo, en la mayoría de los ejemplos analizados nos enfrentamos a un temor cultural de larga

² Gay, *The Bourgeois*, p. 8, citado en Bourke, *Fear*, p. 160.

³ Pomian, *Sur l'histoire*, p. 168.

⁴ Thomas, *Antropología*, pp. 195-196.

⁵ Baudrillard, *Le système*, p. 117.

trascendencia, que se manifestó mediante la letra escrita, las imágenes y los recuerdos.⁶

El texto se ha dividido en tres partes, en las que se analiza el sentimiento generalizado del miedo a la muerte, la fijación del recuerdo por la letra escrita y el valor de las imágenes para preservar el recuerdo.

¿MIEDO A LA MUERTE?

Empezaremos el análisis a partir de la existencia del miedo a la muerte. En una sociedad profundamente cristiana, como lo era la novohispana de fines del periodo virreinal y la de los inicios del México independiente, no debería existir tal temor por la promesa de la felicidad eterna en el más allá, a la que aspira todo católico creyente. Sin embargo, la existencia de una copiosa literatura en torno a la muerte demuestra que dicho miedo era compartido en la sociedad. Una de las funciones del testamento era cumplir con la obligación cristiana, ante la hora incierta de la muerte, de dejar arreglados los asuntos terrenales y ante la inminencia del fin último, poderse dedicar a la preparación para el tránsito a la otra vida. Así, en la fórmula de profesión de fe que abría cada testamento, se explicitaba: “Y temiéndome de la muerte tan natural como precisa a toda humana criatura y su hora incierta para estar prevenida, cuando llegue, con la debida disposición testamentaria...”⁷ Pero además de este natural temor del fin último, existían otras aprehensiones hacia el hecho de que la muerte acaeciera en circunstancias poco gratas. Así, por ejemplo, la proximidad de una travesía marítima, con todos sus peligros, podría provocar actitudes de miedo físico, de temor espiritual o incluso de prevención material. Rafaela Rengel, tercera Condesa de Alcaraz, ante la perspectiva de acompañar a su marido que había sido nombrado diputado a cortes de 1820, elaboró su testamento “para estar prevenida de disposición testamentaria por si me asaltare [la muerte] en el viaje que voy a hacer para España”. Declaró tener una hija en edad de lactancia y uno de sus temores era “que en el expuesto viaje que voy

⁶ Aunque no se citan particularmente, las lecturas enumeradas a continuación han nutrido trascendentalmente la investigación: Bourke, *Fear*; Delumeau, *El miedo*; Bodei, *Geometría*; Elster, *Alquimias*; Hansberg, *La diversidad*; Walton, *Humanidad*.

⁷ AHNCM, José María Moya, 425, 15 octubre 1817, ff. 110-112, testamento de María Teresa Castañiza viuda de Bassoco.

a hacer para España puede failecer mi hija”.⁸ El miedo por la muerte de un descendiente podría estar más que justificado por muchas razones, pero en este caso tenía más que ver con la seguridad de dejar descendencia desprotegida y sobre todo por el hecho de que había que prever quién recibiría la herencia. Y por ello disponía que, en caso de fallecer la niña, su herencia se distribuyera entre sus parientes. De esta forma, la trascendencia adquiriría un carácter material, económico, aunque en el trasfondo estuviera implícito el temor a no ser recordado siquiera por haber dejado algún beneficio en metálico o en especie.

Pasando a otro plano, Guadalupe Moncada y Berrio, Marquesa de San Román, no parecía tener tanto miedo a la muerte sino a un hecho de mayor horror como el de ser enterrada viva. En su testamento especificó que pedía se entregara su “cuerpo a la tierra, de que fue formado, el cual hecho cadáver, quiero que no se sepulse hasta pasadas 48 horas de mi fallecimiento y reconocido por facultativos, por los ejemplares que he visto de personas que han enterrado vivas, de cuya salvación se puede dudar en ese caso”.⁹ La duda en la salvación puede provenir del hecho de que ese pánico que provoca estar bajo tierra, en un espacio cerrado, con escaso aire, podría llegar a generar el deseo de invocar incluso al Diablo con tal de encontrar un aliado para salir de esa estrecha situación.

Finalmente tendríamos que incluir en este apartado a Francisco José de Ovando, primer Marqués de Ovando quien, por los cargos que ocupó, incluyendo el de Gobernador de Filipinas, realizó diversos viajes por mar y tierra a mediados del siglo XVIII. Cinco memorias, poderes para testar y codicilos sirvieron como base para que su viuda preparara su testamento póstumo a partir de documentos elaborados en distintos momentos, espacios y circunstancias. En aquellos elaborados en la proximidad de un viaje o incluso a bordo de un barco, se manifestaba su temor de no recibir cristiana sepultura. Llegó a pedir que si moría en el mar, se le depositara en una caja lastrada para asegurar que se hundiera y no quedara flotando, y especificaba que si fallecía a una distancia de 18 horas de tierra firme, se procurara llegar a ella a enterrarlo. Pero como podía tratarse de un viaje alejado –o en el peor de los casos, en territorios gentiles– pedía se le

⁸ AHNCM, Eugenio Pozo, núm. 530, 15 diciembre 1820, ff. 96-99, testamento de Rafaela Rengel, tercera condesa de Alcaraz.

⁹ AHNCM, Francisco de Madariaga, núm. 426, 6 de julio de 1839, ff. 560v-563v, testamento de Guadalupe Moncada y Berrio, Marquesa de San Román.

enterrara con una cruz para señalar el lugar en caso de que se pudiera ir a rescatar su cuerpo, pero que no se hiciera ostentación para evitar que su tumba fuera profanada. El morir en terrenos no cristianos significaba que su cuerpo no estaría en terreno sagrado y su alma no encontraría reposo, sino que podría ir al infierno. Y parte de sus temores se hicieron realidad ya que falleció en altamar a bordo del galeón *Santísima Trinidad y Nuestra Señora del Buen Fin*, en el Golfo de California cerca –pero no tanto– de la costa, el 9 de diciembre de 1755 y sus restos tuvieron que ser arrojados al mar en una pesada caja.¹⁰ El Marqués buscó alguna manera de trascender al olvido y sobre todo de manifestar su devoción a la Virgen en su advocación del Buen Fin que se venera en la concatedral de Santa María La Mayor, en Cáceres,¹¹ por lo que pidió que se le extrajera el corazón y se guarneciera en una caja de plomo dentro de otra de oro para que se llevara a los pies de la Virgen en su santuario de Cáceres. Era tradición entre los príncipes y grandes familias europeas desprender el corazón del cadáver para depositarlo “en el lugar predilecto del muerto y de sus allegados”,¹² al menos hasta el siglo XVII, pero en el caso del Marqués de Ovando se mantuvo vigente y se trasladó a los dominios americanos y asiáticos del imperio español. Pero por el hecho de fallecer en medio del océano, no fue posible abrir el cadáver para extraer su corazón y su viuda manifestó que a la primera oportunidad, mandaría hacer un corazón de oro para llevar a Cáceres, ofrecimiento que no sabemos si llegó a cumplir.¹³

Estos tres ejemplos demuestran que el miedo a la muerte, incierta, desconocida, podría manifestarse al enfrentarse a circunstancias en las que abiertamente se estuviera en peligro: un viaje, un encierro, la circulación

¹⁰ Sobre este personaje, véase a Silos Rodríguez, “Viaje de 1755”, http://www.todoababor.es/articulos/vje_trnd.htm y Ortiz de la Tabla Ducasse, *El marqués*.

¹¹ La actual imagen de Nuestra Señora del Buen Fin fue realizada por el escultor sevillano Francisco Berlanga de Ávila, a partir de una joven mascarilla antigua de la Virgen de los Dolores del siglo XVII. <http://www.ayto-caceres.es/ciudad/semanasanta/sabado.asp>. Está en la concatedral de Santa María La Mayor, en Cáceres, Extremadura, España.

¹² Ranum, “Los refugios”, t. 5, pp. 211-265, 236.

¹³ AGNM, Vínculos 126, testamento del primer Marqués de Ovando, Puebla 1 de diciembre de 1756, hecho póstumo con base en poderes para testar y memorias de San Agustín de las Cuevas, 15 de septiembre de 1748, Golfo de Indias 16 de abril de 1750, Manila, 14 de septiembre de 1753, poder mutuo para testar, Manila, 5 de julio de 1755, codicilo en Galeón, 22 de septiembre de 1755.

por territorios inciertos y de gentiles. Pero parece claro que precisamente el testamento era una manera de enfrentar el miedo a lo desconocido, dejando establecidos los mecanismos que proporcionarían una cierta tranquilidad sobre el porvenir en el sentido de dejar aseguradas determinadas acciones que ayudaran a la salvación del alma y que evitaran el olvido del antepasado.

FIJAR LOS RECUERDOS PARA COMBATIR AL OLVIDO: LOS ESCRITOS

Maurice Halbwachs considera que mientras un recuerdo subsiste, es inútil fijarlo por escrito.

Cuando la memoria de una serie de eventos ya no tiene como apoyo un grupo, entonces la única forma de salvar esos recuerdos es fijarlos por escrito en una narración, ya que mientras las palabras y los pensamientos mueren, los escritos permanecen. Y de esta forma se supera el miedo a olvidarlos.¹⁴

Como ejemplos de esta necesidad de fijar los recuerdos para combatir el olvido, podríamos mencionar los epitafios, algunas cláusulas testamentarias y cartas, al igual que los panegíricos, los sermones fúnebres.

Michel Vovelle considera que el epitafio es una vanidad póstuma,¹⁵ que se inscribe dentro de la costumbre de conmemorar las virtudes heroicas y las morales de aquellos que han partido. Desafortunadamente, el paso del tiempo, y las continuas reedificaciones de los sitios de entierro han borrado esas huellas del pasado y son pocas las relacionadas con nobles que han quedado.¹⁶

Existen dos tipos de epitafios: los redactados por los sujetos que van a descansar bajo esa lápida y no quieren ser olvidados, y los redactados por los familiares y amigos que quieren mantener al difunto vivo en el recuerdo.

Dentro del primer caso, sólo contamos con un par de ejemplos. El más antiguo es el de Diego Madrazo, primer Marqués del Valle de la Colina quien, en su testamento de 1701, manifestaba lo siguiente:

¹⁴ Halbwachs, *La mémoire*.

¹⁵ Vovelle, *Mourir autrefois*, p. 111.

¹⁶ Para un estudio sobre los epitafios, véase Lattimore, *Themes in Greek*.

Y que enterrado mi cuerpo en la parte que va advertido, se pondrán las tres o cuatro alfardas primeras que será la latitud que podrá tener mi sepultura, se pongan nuevas añadiendo las viguetas de encaje que han de tener los lados labrado en ellas de la mejor letra y más legible que se pueda, el epitafio de que “aquí yace don Diego Madrazo Escalera Rueda y Velasco, caballero del orden de Calatrava, primer Marqués del Valle de la Colina, vizconde de san Eugenio, Rueguen a Dios por él”, porque quiero y deseo que todas las personas que entraren y salieren por dicha puerta güellen [sic] y pisen mi sepultura, para que me encomienden a nuestro Dios y señor Jesucristo y a su gloriosísima Madre Santa María Virgen Nuestra Señora y abogada y así se lo ruego a mis albaceas y herederos.¹⁷

Más que el sencillo epitafio, adquiere mayor significado el hecho de que el Marqués quisiera llamar la atención de todos aquellos que ingresaran a la iglesia a través de la indicada puerta. Tras su declaración de humildad al desear ser pisado por todos, se esconde un miedo a que lo olvidaran, el cual quedaba subsanado en este caso. Qué mayor trascendencia que la de ser parte del ingreso a un lugar santo, establecer un diálogo ininterrumpido entre lo terrenal y lo celestial, abrir la casa de Dios. En la actualidad todavía se pueden encontrar ejemplos de estos paliativos para combatir el miedo al olvido. A la entrada del convento de San Francisco, construido en el siglo XVI en Tepeaca, Puebla, apenas traspasando la pesada puerta de madera, inevitablemente se pisan lápidas de piedra con inscripciones en recuerdo de algunos difuntos, siguiendo una costumbre de origen medieval.

Andando el tiempo, a mediados del siglo XIX, el tercer Conde de Regla redactó personalmente su epitafio y lo incluyó en su testamento, ordenando a sus albaceas que cuidaran que cubriera “siempre mi sepultura una lápida con la inscripción que sigue:

Aquí espera
la resurrección de la carne,
Pedro José Romero de Terreros:
último Conde de Jala y de Regla;

¹⁷ AGNM, Vínculos 119, exp. 9, 6 de agosto de 1701 en Orizaba, testamento Diego Madrazo, primer Marqués del Valle de la Colina.

Marqués de San Cristóbal,
General de los Ejércitos de la República
Mexicana.
Nació en México a 1º. de nov. de 1788
y
Murió en ::: de ::: de 18 :::
Orad por él".¹⁸

La inclusión de títulos de nobleza, grados militares y su papel como forjador de una nueva patria evidencian que se había empezado a mezclar el viejo orden con el nuevo y que las calidades que se deseaba mantener vivas en el recuerdo no sólo tenían que ver con un sentimiento religioso muy acendrado, manifiesto en su creencia en la resurrección y en la invitación al caminante para que lo incluyera en sus oraciones,¹⁹ sino en la libertad y el honor.

De cualquier manera, el epitafio sería como el último eslabón con sus seres queridos una vez que hubiera desaparecido, combatiendo con él el miedo al olvido. En este caso particular, el hecho de escribir su propio epitafio nos habla de que el Conde estaba plenamente consciente de la trascendencia que tendría dejar una manifestación palpable de su paso por la tierra, a diferencia de la añoranza que pudieran sentir por él quienes lo sobrevivieran.

Los demás ejemplos de epitafios con que contamos fueron redactados por los sobrevivientes, lo que se confirma por algunas de las frases que se incluyen en los textos y que ponen en evidencia las medidas tomadas por ellos para superar el miedo al olvido de sus antepasados.

En el cementerio de San Sebastián de Guanajuato, se conserva un monumento de piedra, sin ningún adorno, con el siguiente epitafio grabado:

¹⁸ AHNCM, Manuel García Romero, núm. 286, 1 de marzo de 1831, testamento de Pedro José Romero de Terreros, conde de Regla III.

¹⁹ Los epitafios romanos "incluían casi siempre una deprecación en favor del muerto comenzaban: *Sit tibi terra levis* (Que la tierra te sea leve) o *Siste, viator* (Deténte, caminante) que fue durante siglos una de las inscripciones más usadas, debido a que los entierros se efectuaban en la orilla de los caminos. Seguida de esta frase, se procedía a la exaltación del fallecido". Osorio, "Que la tierra", en *Letralia*, año XI, núm. 153, 20 de noviembre de 2006, Cagua, Venezuela, <http://www.letrealia.com/153/articulo04.htm>.

Aquí viven las cenizas de don Antonio Obregón y BARRERA último Conde de Valenciana. Menos grande por su título que por sus virtudes. Falleció en esta capital en 4 de junio de MDCCCXXXIII y la ternura filial le dedica afectuosa esta fúnebre memoria.

La frase de “ternura filial” nos indica que el epitafio lo mandó poner su hija natural, Antonia María Dolores de los Ángeles Obregón. El Conde la reconoció oficialmente, y en su testamento la nombró albacea y heredera de la mitad de sus bienes.²⁰ Ella manifestaba su afecto hacia su progenitor dedicándole “esta fúnebre memoria”. Finalmente sobresale el hecho de que en este ejemplo de principios del siglo XIX ya no apareciera ninguna “interpelación al caminante”, como diría Ariès, para que, a la vista del monumento, éste dedicara unas oraciones al difunto y, a la vez, reflexionara sobre su propia muerte.²¹

En el panteón de San Fernando, en la ciudad de México, se han conservado algunas inscripciones también del siglo XIX pertenecientes a miembros de una misma familia. La primera dice: “El señor don José María Valdivielso. Marzo 28 de 1836”. Éste era el quinto Marqués de Aguayo, y a su lado se puede leer la inscripción de su consorte: “Antonia Villamil de Valdivielso, 20-XI-1864”. Existía, además, una lápida de una de las hijas de ambos: “La señora doña Dolores Valdivielso. Junio 7 de 1841”.²² En estos tres ejemplos se hace evidente la costumbre de que los miembros de una misma familia permanecieran juntos bajo tierra. Además, las tres se hacen notar por lo escueto de su contenido, hecho que nos hace pensar una vez más en la humildad buscada por algunos miembros de la nobleza. Pero al mismo tiempo, habían dejado una muestra palpable de su existencia, ya que habían trascendido el miedo al olvido a través de una memoria de piedra.

En la hacienda del Molino de las Flores, cercana a Texcoco, en la capilla familiar, se conservan algunos epitafios de nobles, pero entre ellos destaca uno, grabado en tres de los cuatro lados de un obelisco de mármol. Está dedicado al séptimo Marqués de Salvatierra, con el siguiente texto:

²⁰ AHG, Protocolo Cabildo, 1833, 29 de marzo de 1833, testamento de Antonio Obregón y Barrera, conde de la Valenciana II.

²¹ Ariès, *El hombre*, pp. 185-188.

²² *Inscripciones*, pp. 4 y 10.

A la memoria del Exmo. Sr. Dn. Miguel Gerónimo López de Peralta, Urrutia de Vergara Alfonzo Flores de Valdés, Alborros, Gómez de Cervantes Velasco Padilla y Obando, Marqués de Salvatierra. Fue Maestrante de la Real de Ronda, firmó la Acta de Independencia de México, capitán de Guardias del Emperador Yturbide, [sic] Gran Cruz de la Imperial Orden de Guadalupe, Gral. de Brigada, Consejero de Estado, Senador, Diputado, Gobernador, Alcalde, Regidor y Notable. Nació en México el 21 de Marzo de 1789. Murió el día 4 de Marzo de 1864. Sus hijos le consagran este mausoleo (Imagen 1).²³

Esta detallada relación de méritos, elaborada durante el segundo imperio, destaca su participación en la independencia y el efímero imperio de Iturbide y carece de cualquier connotación religiosa. Sin embargo, tal vez lo más digno de resaltar es que el sitio se construyó no sólo como una capilla familiar sino como un verdadero memorial, ya que no sólo sirvió para enterrar a los integrantes de la familia que fallecieron en la segunda mitad del siglo XIX sino para depositar en ella los restos de otros familiares que habían encontrado el eterno descanso en otras tierras, aunque fueran muy lejanos en el tiempo. Así se consignó en las lápidas que tapizan piso y paredes del lugar. Con estas acciones, el miedo a olvidar a los antepasados quedaba salvaguardado.

Además, no hay que olvidar que a lo largo del siglo XIX se empezó a imponer la costumbre de realizar los entierros en cementerios al exterior de las iglesias, los cuales paulatinamente se convirtieron en panteones civiles. De esa época datan varias obras dedicadas para “satisfacer los deseos e interés que han tomado muchas personas por obtener las poesías o inscripciones de sus padres, parientes, amigos o conocidos que yacen en la morada de los justos, y que les recuerdan la memoria de haber contribuido algún día a hacerles la vida más grata”.²⁴ Dichos “cuadernillos” se dedicaron a los panteones de San Fernando, Santuario de María Santísima de los Ángeles, San Pablo y Santa Paula. En ellos se recogieron algunos epitafios de los nobles, pero sólo mencionaremos uno de ellos, ubicado en el Panteón de San Fernando. Tras consignar que el 26 de diciembre de 1841 había fallecido “el Excelentísimo señor general de división don José

²³ Capilla familiar en la Hacienda del Molino de las Flores, cercana a Texcoco, fotografía de Verónica Zárate Toscano.

²⁴ *Panteón de San Pablo*, p. 1.



Imagen 1. Capilla familiar en la Hacienda del Molino de las Flores, cercana a Texcoco, fotografía de Verónica Zárate Toscano.

Morán” y que había sido sepultado en dicho panteón el 29 del mismo mes, se incluía la inscripción plasmada en su lápida:

Buen hijo, tierno esposo, buen hermano
Padre ejemplar, amigo consecuente
Distinguido y virtuoso ciudadano
Hombre ilustrado y general valiente
Amante de la ley y mexicano
Protector de la viuda e indigente
A la tierra dejó con la dulzura
Propia del alma bondadosa y pura.²⁵

Este epitafio, muestra palpable del proceso de descristianización, es también un relato biográfico no sólo de sus virtudes heroicas sino también de las morales del consorte de la tercera Marquesa de Vivanco. A diferencia del periodo virreinal, las manifestaciones de fe prácticamente habían desaparecido.

Pero precisamente las virtudes morales son parte de la herencia espiritual que se busca transmitir a la descendencia. El miedo a no haber podido inculcar una buena educación y unos preceptos dignos de ser observados, se manifiesta en distintas cláusulas testamentarias a lo largo de prácticamente todo el periodo estudiado.

En 1828, José María Valdivielso, quinto Marqués de Aguayo, después de nombrar a sus herederos, plasmó por escrito en su testamento la esperanza de que “del propio modo con que han observado todos los preceptos que les he impuesto en desempeño de mis obligaciones paternas para su perfecta educación moral y civil, no olviden el más encarecido encargo que les hago” de que sus nombres no llegaran a sonar en los tribunales a causa de un juicio en la disputa de sus bienes sino que se arreglaran entre sí.²⁶ No necesitamos comprobar que cuando se trata de dinero, no se omiten recursos para obtenerlo, aun cuando se denuncie a la familia y se hiera el buen recuerdo del antepasado. Conocemos casos en que ese miedo era absolutamente fundado y ha llevado al rompimiento de

²⁵ *Inscripciones*, p. 4.

²⁶ AHNCM, García Romero, núm. 286, f. 357v-363v; testamento del Marqués de Aguayo, 20 de diciembre de 1828.

vínculos familiares. Si el difunto llegara a saber el lío que habría de armarse, se revolcaría en su tumba.

Tal vez el texto más explícito y conocido en este tenor sea el de Pedro Romero de Terreros, primer Conde de Regla, inserto en su testamento de 1775:

Y encargo a todos mis herederos que así en esto como en todo, procuren excusar diferencias y todo género de discordia y que guarden entre sí la paz y unión que es tan justa y debida entre personas de una relación y conjunción tan inmediata como la de hermanos y que se auxilien y ayuden recíprocamente en todo lo que se les ofreciere, con el amor que corresponde, y que teniendo siempre presente el estrecho vínculo de la sangre y obligaciones que induce la misma naturaleza, se atiendan unos a otros en las disposiciones que hicieren no habiendo causa que de justicia les obligue a otra cosa. Y principalmente les ordeno como padre que les desea su mayor bien, y les ruego por el amor que les tengo, que ante todas las cosas procuren conservar el santo temor de Dios y vivir cristianamente, sin olvidarse de las obligaciones de su estado, cuyo cumplimiento les ha de hacer felices.²⁷

Similares recomendaciones dejó Miguel María Gómez de Cervantes y Altamirano de Velasco, séptimo Marqués de Salvatierra en un documento fechado en 1852.²⁸

Finalmente habría que mencionar otro tipo de temor plasmado en los testamentos: el miedo al desamor. María Loreto de Vivanco recurrió a un mecanismo que cada vez demuestra más la sustitución del afecto por bienes materiales. Por ello, declaró en 1837 que mejoraba “en la mitad del tercio de todos mis bienes, deudas, derechos y acciones a mi hija doña Mónica, en testimonio del tierno amor que le profeso, igual a los demás hijos míos de que ha llegado a dudar sin motivo”.²⁹ Años después, en las cláusulas añadidas a las hojas blancas de su testamento en 1843, agregó que

²⁷ AHNCM, Bernardo Rivera Buitrón, núm. 600, f. 239v-252v, testamento del Conde de Regla I, 9 de septiembre de 1775.

²⁸ AHNCM, Madariaga, núm. 426, ff. 606-612v, testamento de Miguel María López de Peralta, Marqués de Salvatierra VII, 12 de junio de 1852.

²⁹ AHNCM, Madariaga, núm. 426, t. II, f. 809-812, 29 julio 1837, testamento de la Marquesa de Vivanco III.

“como su hija doña Mónica de Morán y Vivanco está ya persuadida de que su amor hacia ella es igual al que profesa a sus otros hijos, cree la señora conveniente revocar como revoca la mejora del tercio de sus bienes que le tenía hecha en la cláusula 6a. para que no sea motivo de ningún disgusto a sus otros hijos”. No olvidemos que las familias recurrían a una serie de estrategias para combatir el miedo a la desmembración del patrimonio, al fraccionamiento de la propiedad y por ello establecían los mayorazgos. Su existencia misma es un afán de recordación a través del linaje y una búsqueda de trascendencia para evitar que la identidad se rompiera con la muerte de alguno de los integrantes del tronco familiar.

Otras formas de trascendencia de los nobles mediante la palabra escrita y que requerirían una mayor atención que por ahora no les podemos dedicar, serían a través de los sermones fúnebres, algunos de los cuales eran publicados e incluso reimpresos. Igualmente podríamos analizar aquellas necrologías y rasgos biográficos de los nobles, plasmados en papel, que también mantenían vivo el recuerdo de ciertos personajes. Porque, como dice Paul Ricœur,³⁰ excavado bajo los pasos de la memoria y de la historia se abre el imperio del olvido, que se encuentra dividido contra sí mismo entre la amenaza de la desaparición definitiva de las huellas y la seguridad de que son puestos en reserva los recursos de la amnesia, y los escritos combaten ese miedo al olvido y esa amnesia del pasado. Al reconocer que se estaba buscando prevenir el olvido a través de la palabra, tendríamos que prestar mucha atención a la manera en que van cambiando los discursos, ya que esto nos daría pie para entender la transformación de las actitudes ante el miedo, el olvido y la muerte.

LA IMAGEN PRESERVADORA

Otra manera de mantener vivo el recuerdo y de superar el miedo al olvido es a través de las imágenes, desde las capturadas con las técnicas más antiguas hasta las producidas por la modernidad. Por ejemplo, Raymundo Mier considera que con la fotografía se inventó una nueva fisonomía para el olvido, “un olvido encubierto, mitigado alrededor de la imagen emanada de los muertos”.³¹ Para la época que analizamos, contamos con pinturas o retratos que combaten eficazmente el miedo al olvido.

³⁰ Ricœur, *La mémoire*.

³¹ Mier, “El retrato”, p. 82.

En Europa existía la costumbre de mantener las llamadas “Salas de Linaje”, en las que se conservaban pinturas de los antepasados. En Nueva España existía el privilegio entre los nobles de poseer el “cuarto del Dosel” donde, en caso necesario, podrían recibir a la persona del rey. Pero como su imagen era más bien distante,³² lo que se ponía era un retrato. Y como compañía, solían colocarse en las paredes representaciones de los integrantes de la familia, como una manera de asegurar su presencia, al menos iconográfica, entre los herederos. La existencia de múltiples retratos de nobles mencionados en los inventarios, además de los que se conservan en pinacotecas públicas y colecciones privadas, testimonian el culto al antepasado en términos individuales pero también colectivos.³³

Conocidos son los retratos de la familia de los Condes de Peñasco que se hicieron retratar reuniendo a todos sus integrantes con la Virgen de Guadalupe (Imagen 2)³⁴ y la Virgen del Rosario. Asimismo, destaca la pintura de la familia Fagoaga, incluyendo al Marqués del Apartado, al pie de la Virgen de Aranzazu, verdadera reconstrucción ideal de toda la parentela ya que en ella conviven vivos y muertos, todos en edad incierta³⁵ (Imagen 3).³⁶ Aunque estas pinturas, conocidas como de “donantes” tenían una intención piadosa y eran una manifestación de las devociones familiares, también podrían considerarse como mecanismos de alta eficiencia para combatir el miedo al olvido.

Una costumbre extendida en la época virreinal era que algunas pinturas fueran elaboradas después de que el personaje había abandonado el mundo de los vivos, hecho que se reconoce por la inclusión de la fecha de muerte en la cartela que suele plasmarse en la parte inferior del retrato. Ejemplo de estas obras es la que representa a Antonio Vasconcelos Luna Vallarta, segundo Marqués de Monserrate, fallecido en 1788, vestido con hábito religioso, aunque no profesaba en ninguna orden monástica,

³² Sobre este tema véase a Mínguez Cornelles, *Los reyes*.

³³ Véase el catálogo de *El retrato civil*.

³⁴ Familia de los Condes de Peñasco con la Virgen de Guadalupe (1771), *El retrato civil en la Nueva España*, México, Museo de San Carlos, INBA, Conaculta, 1991, p. 25, óleo sobre tela, 198 x 159 cm, colección particular.

³⁵ Para una interpretación de esta pintura, véase Cortina Portilla, *Algo sobre la plata*.

³⁶ Familia Fagoaga, incluyendo al Marqués del Apartado, al pie de la Virgen de Aranzazu. *El retrato civil en la Nueva España*, México, Museo de San Carlos, INBA, Conaculta, 1991, pp. 4-5, 248 x 333, colección Concepción Obregón Zaldívar de Valadez.

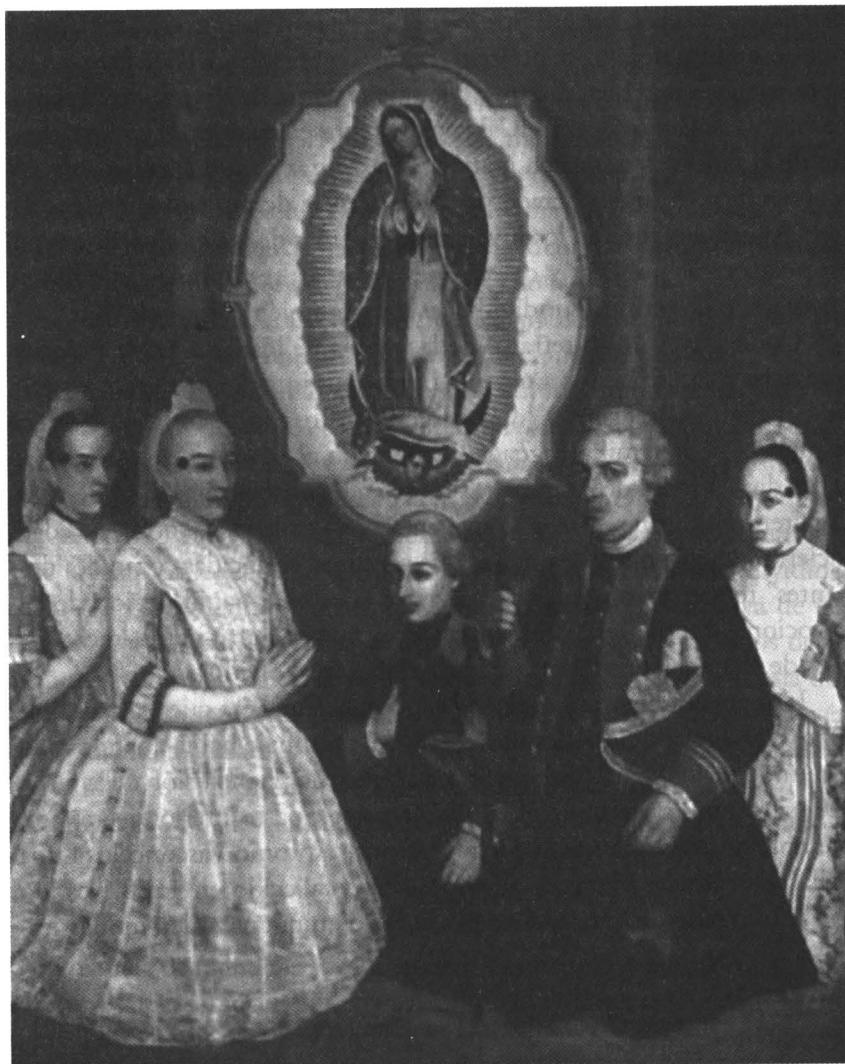


Imagen 2. Familia de los Condes de Peñasco con la Virgen de Guadalupe (1771), *El retrato civil en la Nueva España*, México, Museo de San Carlos, INBA, Conaculta, 1991, p. 25, óleo sobre tela, 198 x 159 cm, colección particular.



Imagen 3. Familia Fagoaga, incluyendo al Marqués del Apartado, al pie de la Virgen de Aranzazu. *El retrato civil en la Nueva España*, México, Museo de San Carlos, INBA, Conaculta, 1991, pp. 4-5, 248 x 333, colección Concepción Obregón Zaldívar de Valadez.

pero como una manifestación de su devoción. En términos más seculares, habría que mencionar el retrato de Diego Francisco de Rul, primer Conde de Rul, fallecido en 1812 en el Sitio de Cuautla, pero realizado hasta la década de 1840.

Existen algunas pinturas de nobles que fueron elaboradas poco después de que hubieran fallecido, en las que están representados recibiendo un homenaje póstumo durante el velorio y antes de bajar al sepulcro. La primera es de José de Escandón y Helguera, Conde de Sierra Gorda, fallecido en 1770, quien fue captado en dos pinturas. En ambas aparece ricamente ataviado con su uniforme militar, sombrero, botas, manos enguantadas entre las que se sostiene un bastón y un llamativo manto blanco con una enorme cruz de Santiago en el pecho. La diferencia es que la primera lo muestra de pie y en la segunda está recostado, con los ojos cerrados y la cabeza levantada sobre una almohada con crespones negros. Está sobre un lecho de madera, forrado con una especie de gasa, que a su vez reposa sobre una plataforma cubierta de una tela roja estampada.³⁷ Ambos retratos fueron realizados después de que había fallecido, pero en el primero se le honra vivo y en el segundo se recogía la imagen de su cuerpo recibiendo homenaje póstumo, con el rostro sereno. De esta forma había una doble protección contra el miedo al olvido, ya que se mantenía su imagen cuando gozaba de buena salud y también tal como se le había visto por última vez sobre la superficie de la tierra.

El otro ejemplo que podemos mencionar es el de María Isabel Altamirano de Velasco y Ovando, quinta Marquesa de Salvatierra y novena Condesa de Santiago Calimaya, fallecida en 1802. En una pintura, está recostada sobre un almohadón con crespones negros, con un semblante que muestra serenidad e incluso insinúa una leve sonrisa. La dama viste un hábito con flores bordadas, sus manos están metidas en las mangas, coronada con flores y sostiene unas azucenas, símbolo de pureza, ya que nunca contrajo nupcias. El elemento floral está también presente en otra pintura que la muestra en vida, engalanada con joyas, perlas, bordados de flores en el vestido y sosteniendo en la mano derecha una rosa, probablemente como símbolo de lo efímero de la vida.³⁸

³⁷ La pintura pertenece al Museo Regional de Querétaro del INAH y fue incluida en la exposición "El Retrato Civil en la Nueva España", *El retrato civil*.

³⁸ *El retrato civil*, pp. 35 y 63.

(Imagen 4).³⁹ En las dos pinturas en que los nobles están representados después de su muerte, el semblante refleja serenidad y no hay en él huellas del rictus de la agonía ni de los achaques e imperfecciones causadas por el paso del tiempo. Con esa imagen es como han pervivido en la memoria colectiva, gracias a la voluntad de sus sucesores y herederos que manifestaron su intención de superar el miedo al olvido.

Por lo que respecta a la pervivencia de la memoria de los seres queridos, es necesario destacar también la existencia de retratos en miniatura que se mandaban hacer en formato pequeño para poder ser portados cotidianamente, a semejanza de las imágenes de devoción, y utilizándolos con fines de recuerdo y de amistad. En la segunda mitad del XVIII hubo la costumbre de usarlos como parte de las pulseras pero ya en el siglo XIX, se conocen

retratos de señoras en las que destaca el detalle curioso de su atuendo: llevan entre otros adornos de su persona, una larga cadena al cuello donde se porta una miniatura con el retrato del cónyuge; se suele sujetar la miniatura, que pende de la cadena, en el lado izquierdo del escote. En años avanzados del siglo decimonónico vemos aparecer el retrato como broche o alfiler para sujetarlo en la parte central del escote, pechera o cuello del vestido de la dama. En alguna pintura romántica vemos también a un señor con un pequeño retrato de dama en la mano, o prendido sobre su chaleco.⁴⁰

En los testamentos revisados encontramos una mención de estos mecanismos para atenuar el olvido, hecha en 1810 por Teresa Sagarzu-rieta, esposa del quinto Marqués de Aguayo:

Prevengo que a mi hija doña Francisca Xaviera luego que tenga el discernimiento competente, se le entregue un retrato de miniatura que tengo de mi esposo don José María de Valdivielso y Vidal, expresándole lo man-

³⁹ María Isabel Altamirano de Velasco y Ovando, quinta Marquesa de Salvatierra y novena Condesa de Santiago Calimaya, fallecida en 1802, representada viva y muerta. *El retrato civil en la Nueva España*, México, Museo de San Carlos, INBA, Conaculta, 1991, p. 35, Museo Franz Mayer, 93 x 71, Ignacio Ayala Prieto firma y 63 Colección particular, 83 x 106.

⁴⁰ Ciancas, y Meyer, *Catálogo*, pp. 10-15.



Imagen 4. María Isabel Altamirano de Velasco y Ovando, quinta Marquesa de Salvatierra y novena Condesa de Santiago Calimaya, fallecida en 1802, representada viva y muerta. *El retrato civil en la Nueva España*, México, Museo de San Carlos, INBA, Conaculta, 1991, p. 35 Museo Franz Mayer, 93 x 71, Ignacio Ayala Prieto firma y 63 Colección particular, 83 x 106.



tenga en su poder como cosa que he estimado, para que haga memoria y recuerdo de mi.⁴¹

Lo que llama la atención es que para que no la olvide a ella, le deja a la hija el retrato del marido. Los estudiosos consideran que estas obras “fueron hechas para el recogimiento y la veneración”.⁴²

En las colecciones de miniaturas públicas y privadas se han conservado algunos retratos dignos de llamar la atención y que responden a las características de fijación de un recuerdo ante el temor del olvido. Por las características propias de los retratos, muchos de los cuales son anónimos, no se puede tener la certeza de que correspondan a personajes que hubieran pertenecido a la nobleza novohispana, aunque no nos queda la menor duda de que entre ellos existía igualmente arraigada esta costumbre.

En primer lugar mencionaremos un par de miniaturas relacionadas entre sí. En la primera una joven dama lleva prendido abajo del escote el retrato de un militar, y en la segunda está la imagen del joven que está representado en la miniatura de la dama (Imagen 5).⁴³ El nexo entre ambas obras es incuestionable, como también en el caso en que se utilizaran los retratos de dos vistas: de un lado el caballero y del otro la dama que porta el retrato del caballero. Por lo general suelen ser las mujeres las que son representadas portando una prenda de recuerdo, una joya, una pieza con la que puede desterrarse el miedo al olvido del que por lo general es el cónyuge o amado. Sin embargo, también puede darse el caso de portar un retrato en el que se representa a un infante, por lo general un hijo ya fallecido que sólo ha estado de paso en la vida de sus padres, pero cuya imagen permanecerá en sus corazones. Escasos, aunque también existen, son los retratos en los que los papeles se invierten, es decir, el caballero se representa sosteniendo en su mano el retrato de la dama. La gran mayoría de estos retratos no llevan nombre del personaje

⁴¹ AHNCM, Joaquín Barrientos, núm. 85, 29 de diciembre de 1810, testamento de Teresa Sagarzurieta.

⁴² *Santuarios de lo íntimo*, p. 12.

⁴³ Mujer con retrato y hombre del retrato de la mujer. “Reseña del retrato mexicano”, *Artes de México*, núm. 132, año XVII, 1970 p. 96, miniaturas anónimas de principios del siglo XIX, temple sobre marfil.

inmortalizado ni firma del creador de la obra, lo que prueba la intimidad que buscaban en esos objetos quienes los encargaron.

Puede haber ocasiones en que el miedo al olvido no se produzca ante el hecho de que una persona traspase el umbral de la muerte, sino a que se aleje físicamente. Si bien es cierto que la distancia puede causar nostalgia, pero nunca olvido, es necesario recurrir a ciertos mecanismos que aseguren la presencia al menos iconográfica. Tal es el caso de una miniatura de un caballero, en cuyo anverso se lee una inscripción que indica su lugar y fecha de nacimiento y el nombre de su consorte, “a quien se lo dedica para perpetuar su memoria en su separación de la República Mexicana a 27 de marzo de 1827”. Dicho alejamiento parece ser fruto de las leyes de expulsión de españoles que desintegraron algunas familias en el México independiente, las cuales enfrentaron no sólo el miedo de ser perseguidos sino de ser olvidados por los que quedaron en tierras mexicanas. Es evidente que las pasiones dejan fuertes impresiones en la memoria, pero ayuda más dejar huellas materiales para combatir el temor de desaparecer del recuerdo. En este caso el mensaje es explícito, a diferencia de otros recuerdos manifestados a través de objetos cuyo significado íntimo es sólo compartido por el que lo entrega y el que lo recibe.

Un último ejemplo de la materialización del recuerdo lo representan aquellas piezas que se conocen como guardapelos. No sólo se busca combatir el miedo al abandono mediante una imagen sino a través de una parte del cuerpo, es decir, del cabello. Esta costumbre estaría directamente relacionada con las reliquias,⁴⁴ que son los recuerdos del cuerpo.⁴⁵ En algunas de las miniaturas del siglo XIX se incluía un mechón de cabello, ya fuera rodeando el retrato o en la parte trasera, con lo cual se unían el cuerpo y la imagen del ser amado (Imagen 6).⁴⁶ Sin embargo, esta

⁴⁴ Se llaman reliquias en la Iglesia católica a los restos de los santos después de su muerte. En un sentido más amplio, una reliquia constituye el cuerpo entero o cada una de las partes en que se haya dividido, aunque sean muy pequeñas. Las reliquias también designan a los ropajes y objetos que pudieran haber pertenecido al santo en cuestión o haber estado en contacto con él, considerados dignos de veneración.

⁴⁵ Ranum, “Los refugios”, pp. 212-214.

⁴⁶ Retrato de caballero con mechón *Santuarios de lo íntimo. Retrato en miniatura. Retrato en miniatura y relicarios. La colección de Museo Soumaya*, México, Museo Soumaya, Telmex, 2004, p. 34.



Imagen 5. Mujer con retrato y hombre del retrato de la mujer. “Reseña del retrato mexicano”, *Artes de México*, núm. 132, año XVII, 1970, p. 96, miniaturas anónimas de principios de siglo XIX, temple sobre marfil.



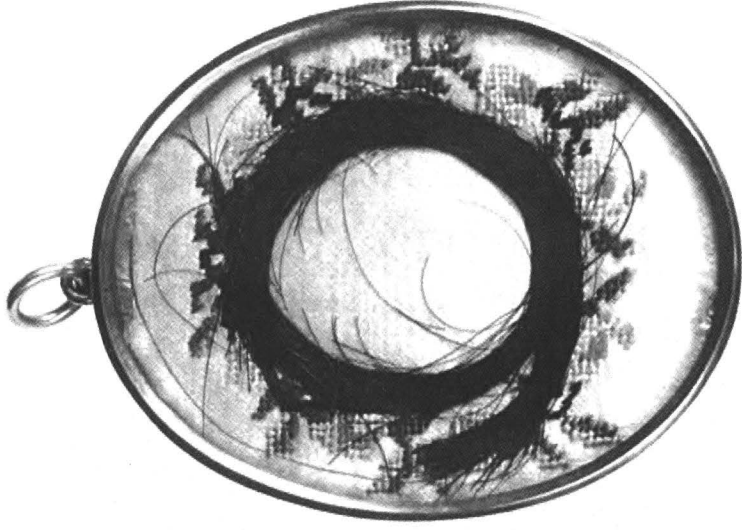


Imagen 6. Retrato de caballero con mechón, *Santuarios de lo íntimo. Retrato en miniatura*. Retrato en miniatura y relicarios. *La colección de Museo Soumaya*, México, Museo Soumaya, Telmex, 2004, p. 34, núm. 325.

práctica, reconocida, aceptada y extendida en el siglo XIX se contraponen con el miedo experimentado en el periodo virreinal ante la utilización de los cabellos con fines sospechosos o supersticiosos.⁴⁷

Tal como ha escrito Alfonso Miranda Márquez, estas miniaturas “espléndidamente conservadas también podrían serlo, aunque no son ni pretenden ser, como aquellos textos, obras de profundidad teológica. Su finalidad es otra: ser vehículos para sobrellevar de forma digna el momento de la muerte y la muerte misma”. Así estas miniaturas “no servían para mitigar el miedo físico a la muerte, sino para atenuar el trauma moral y espiritual del que se queda”. Las imágenes “de seres que no están vivos tienen una compleja relación con nosotros, establecida en una dimensión que nos sitúa en un plano distinto. La representación de la muerte tiene un estrecho vínculo con nuestros deseos y miedos más sublimes, que si bien no pueden ser explicados en plenitud, algo de ellos está capturado en los pigmentos de estas manifestaciones artísticas”.⁴⁸

REFLEXIONES FINALES

La muerte de un noble no implicaba su desaparición de la memoria colectiva. En muchos casos, podemos decir que el miedo al olvido se superaba gracias a la intervención de familiares, amigos, beneficiados y deudos que se encargaban de mantenerlo vivo a través de distintos mecanismos. El noble trascendía en sus descendientes por haberles dado la vida, pero también por haberles inculcado una serie de preceptos para mantener su *status*. En muchas ocasiones, además de la herencia en términos monetarios, el noble había dejado algunos objetos personales (alhajas, imágenes, ropa, libros) para mantener vivo su recuerdo.

Los casos que se han analizado buscan ejemplificar las distintas formas de materialización de la memoria. Detrás de la remembranza está la certeza del recuerdo, que se contraponen al miedo al olvido y aunque no se mencione de manera muy explícita, bien puede leerse entre líneas un temor que subyace a muchas de las acciones humanas.

⁴⁷ El platero José Antonio Puga informó a la inquisición que una mujer le había encargado “un relicario con sus vidrieras y que le colocara unos cabellos. El platero preguntó si esos cabellos eran una reliquia de un santo o superstición”. AGN, Indiferente Virreinal, Caja 4535, Exp. 48, Inquisición, sin fecha, 1 foja.

⁴⁸ *Santuarios de lo íntimo*, p. 124.

En términos generales, tendríamos que reflexionar sobre las distintas formas en que los seres humanos quieren ser recordados, las cuales muchas veces están en función de las características de cada uno, si es hombre o mujer, soltero o casado, con hijos o sin ellos, ya que cada circunstancia determina las necesidades para combatir el miedo al olvido. Igualmente habría que tomar en cuenta el momento histórico que vive cada uno de los personajes que nos ha servido como ejemplo ya que es indudable que conforme avanza el tiempo, nos enfrentamos a un proceso de secularización que va otorgando menor importancia a los aspectos religiosos y concede mayor valor a las virtudes civiles como modelo de recordación de los difuntos.

Otra reflexión que nos provocan los materiales revisados tiene que ver con la oposición entre lo público y lo privado, incluso en términos de memoria y recuerdo. Por un lado, existen manifestaciones materiales del recuerdo como pueden ser las pinturas, los epitafios, las cartas y todas aquellas huellas que evocan al ser que ha dejado tras de sí una estela de objetos que lo mantienen vivo en el recuerdo. Muchas de las formas de recordación aquí analizadas podrían englobarse en una institucionalización del recuerdo del difunto. Podría parecer instintivo el deseo de querer ser recordado en vez de ser sepultado con todo y recuerdos.

Sin embargo, existen otras formas involuntarias de materializar el recuerdo, lo que nos lleva a mencionar, en el caso opuesto, a todas aquellas manifestaciones intangibles como los recuerdos que se evocan en la intimidad y se canalizan, por ejemplo, a través del rezo. Así pues, el recuerdo de los difuntos permanece a través de las misas que se ofrecen para la salvación de sus almas. Estos actos litúrgicos podían realizarse por deseo expreso de los nobles que, ante la perspectiva de la muerte, dejaban establecidas las especificaciones e incluso los recursos monetarios para asegurarlas, por ejemplo a través de las capellanías, aunque también se dejaban a la buena conciencia de los descendientes que por miedo a contravenir las últimas voluntades de los antepasados, se encargaban de que se realizaran las oraciones. Así pues, el miedo se presenta como un fenómeno de los sobrevivientes y también de los que se sienten próximos a cruzar el umbral que separa la vida y la muerte. Y ese miedo a veces se enfrenta a través de ciertos métodos que se han extendido y permanecido hasta nuestros días, como podría ser el día de difuntos, tan acendrado en la religión popular para que no se vaya el recuerdo. O incluso en la com-

pra de indulgencias para sacar a los difuntos del purgatorio. Todas estas manifestaciones tienen una carga eminentemente religiosa relacionada con la creencia en la salvación del alma, en la vida en el más allá y el juicio final, preceptos y dogmas todos difundidos por la iglesia católica. Pero cabría preguntarse lo que sucede con aquellos que no comparten estas creencias o incluso profundizar en el conocimiento de los mecanismos de recordación de otras religiones, como la judía con su “Shivá” y su “Kadish” en que la memoria se vuelve palabra.

Otro aspecto que merecería una mayor reflexión sería la forma en que se va construyendo el recuerdo y combatiendo el olvido. Si bien es cierto que el miedo puede resultar un detonador importante para acometer acciones que eviten la supresión de la memoria, creemos que la añoranza o el anhelo de trascender son inherentes a los seres humanos y por tanto condicionan la creación de mecanismos de recordación. La memoria no está limitada por los muros de un gabinete de curiosidades, de un museo, de un cajón de recuerdos, sino que sale a la calle y se convierte en edificio o monumento, se porta sobre sí como un broche o prendedor, se plasma en una imagen o se traduce en las notas musicales de un réquiem. Y con todos ellos se vence el miedo al olvido.

REFERENCIAS

Siglas

- AGNM Archivo General de la Nación, México
 Vínculos 119 y 126
 Indiferente Virreinal, Caja 4535, Exp. 48, Inquisición
- AHNCM Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México
 Joaquín Barrientos, n. 85, 1810
 Manuel García Romero, n. 286, 1828, 1831
 Francisco de Madariaga, n. 426, 1837, 1839, 1852
 José María Moya, n. 425, 1817
 Eugenio Pozo, n. 530, 1820
 Bernardo Rivera Buitrón, n. 600, 1775
- AHG Archivo Histórico de Guanajuato
 Protocolo Cabildo, 1833

- ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1984.
- BAUDRILLARD, Jean, *Le système des objets. La consommation de signes*, París Danoel-Gonthier, 1968.
- BODEI, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BOURKE Joanna, *Fear, a cultural history*, Emerville, Shoemaker & Hoard, 2005.
- CIANCAS, María Ester y Bárbara MEYER, *Catálogo de la colección de miniaturas del Museo Nacional de Historia*, México, INAH, Museo Nacional de Historia, Asociación de Amigos del Museo Nacional de Historia, A. C., 1988.
- Concatedral de Santa María La Mayor, en Cáceres, Extremadura, España, <http://www.ayto-caceres.es/ciudad/semanasanta/sabado.asp>.
- CORTINA PORTILLA, Manuel, *Algo sobre la plata en México en el siglo XVIII*, México, Grupo Consa, 1986.
- DELUMEAU, Jean, *El miedo en occidente, siglos XIV-XVIII, una ciudad sitiada*, México, Taurus, 2005.
- El retrato civil en la Nueva España*, México, Museo de San Carlos, INBA, Conaculta, 1991.
- ELSTER, Jon, *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Barcelona, Paidós, 2002
- GAY, Peter, *The Bourgeois Experience: From Victoria to Freud*, Oxford, Norton, 1984
- HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, París, Presses Universitaires de France, 1950.
- HANSBERG, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996
- Inscripciones y poesías que se leen en el Panteón de San Fernando de México*, México, s.e., 1846,
- LATTIMORE, Richmond, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, The University of Illinois Press, 1942.
- MIER, Raymundo, “El retrato y la metamorfosis de la memoria. La transformación de la historia en el origen de la fotografía”, en *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, núm. 4, 1995, pp. 81-109.
- MÍNGUEZ CORNELLES, Víctor, *Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México virreinal*, Castellón, Universitat Jaume I, Diputación de Castellón, 1995.

- ORTIZ DE LA TABLA DUCASSE, Javier, *El marqués de Ovando, Gobernador de Filipinas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, CSIC, 1974.
- OSORIO, Amparo, “Que la tierra te sea leve”, en *Letralia*, año XI, núm. 153, 20 de noviembre de 2006, Cagua, Venezuela, <http://www.letralia.com/153/articulo04.htm>.
- Panteón de San Pablo*, México, impreso por Antonio Díaz, 1843.
- POMIAN, Krzysztof, *Sur l'histoire*, París, Gallimard, 1999.
- RANUM, Orest, “Los refugios de la intimidad”, en *El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII*, t. 5 de *Historia de la vida privada*, dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby, Madrid, Taurus, 1987, pp. 211-265.
- RICŒUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Éditions du Seuil, 2000.
- “Reseña del retrato mexicano”, *Artes de México*, núm. 132, año XVII, 1970.
- Santuarios de lo íntimo. Retrato en miniatura. Retrato en miniatura y relicarios. La colección de Museo Soumaya*, México, Museo Soumaya, Telmex, 2004.
- SILOS RODRÍGUEZ, José María, “Viaje de 1755 del Galeón *Santísima Trinidad*”, http://www.todoababor.es/articulos/vje_trnd.htm.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- VOVELLE, Michel, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Éditions Gallimard/Julliard, 1974.
- WALTON, Stuart, *Humanidad, una historia de las emociones*, México, Taurus, 2005.

LA CONSTRUCCIÓN DEL RECUERDO
DE LAS ELITES ARGENTINAS
EN EL CEMENTERIO DE *LA RECOLETA*:
EL MIEDO AL OLVIDO
Y A LA INVISIBILIDAD SOCIAL, 1880-1920

*Sandra Gayot**

Óyese por todos lados un ruido de puertas como el despertar natural de una populosa metrópoli. Es la ciudad de la muerte, que abre sus sepulcros a la ofrenda del recuerdo.¹

Invocaciones poéticas, discursos de despedida, avisos fúnebres y homenajes póstumos fueron puestos al servicio de las recurrentes celebraciones póstumas desplegadas en la ciudad de Buenos Aires en los albores del siglo xx. Junto a estas expresiones escritas se acoplaban majestuosas expresiones materiales y bellas reproducciones iconográficas que atestiguan de la importancia social y política de la muerte. En los discursos, en los mausoleos, en las pinturas, en las fotografías, en los funerales o en la visita al cementerio es posible detectar cómo la muerte invade el espacio público y cómo sus ceremonias denotan, por un lado, las jerarquías sociales y, por el otro, su estrecha vinculación con el arte.² Los progresos de la familia burguesa y nuclear que desde las últimas décadas del siglo

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

¹ Gorriti, J. M., *Panoramas de la vida. 2a. parte y Misceláneas. Obras completas*, t. II, p. 168.

² Para la muerte asociada a la majestuosidad y la belleza en Uruguay véase: Barran, J. P., *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, t. II. *El disciplinamiento (1860-1920)*, p. 243.

xviii y hasta las primeras del xx se dieron en las sociedades occidentales se alzaron, como sabemos a partir de los trabajos de Philippe Ariès, con la desesperación frente a la “muerte ajena”, la de los seres queridos.³ Este desgarró que los testimonios porteños invocaban en frases como “intensidad del dolor”, “elocuente pesar”, “honda sensación” e “infausta nueva”,⁴ alimentó –además de posibles reflexiones sobre la propia muerte– el temor al olvido o que no sean debida y suficientemente valorados los seres queridos. Al mismo tiempo las colosales transformaciones de la sociedad dispararon el miedo a la pérdida de visibilidad social entre las elites porteñas. Cómo recordar al fallecido y cómo mantener la primacía social y política devinieron necesidades acuciantes y prioritarias en este momento particular. Por ello, la intención de este artículo es comenzar a explorar estos temores, analizar algunos de los múltiples dispositivos puestos en marcha para exorcizar estos miedos.⁵

Krzysztof Pomian llama “semióforos” a todos aquellos objetos portadores de significados y por ende portadores de memoria individual, familiar o colectiva que luchan contra el miedo al olvido y permiten que los ausentes estén simbólicamente presentes.⁶ De algunos de los múltiples “semióforos” posibles trata este trabajo. No hemos encontrado ningún testimonio con indicaciones de cómo y a través de qué mecanismos los deudos deberían honrar la memoria del fallecido, pero sí abundantes referencias desplegadas por los miembros de la familia, los amigos y en algunos casos el estado para alimentar su memoria. Así, los indicios que soportan nuestra reflexión son *post-mortem*, se ponían en marcha una vez producido el deceso, a veces incluso encontraban su coronación más sublime y perdurable varios años después. Es con la indudable desaparición física cuando entraron en acción los artefactos culturales aquí analizados que operaban como expresión del prestigio y poder del muerto y de su

³ Ariès, Ph., *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, t. II, *La mort ensauvagée*.

⁴ Estas fueron expresiones recurrentes utilizadas por los medios gráficos en 1906, conocido como el “año de los funerales” por el fallecimiento de Bartolomé Mitre, Carlos Pellegrini, Manuel Quintana y Juan Agustín García.

⁵ Este trabajo es parte de un proyecto de investigación mayor que desde hace unos meses, y al que estimo dedicar varios años, estoy desarrollando sobre las ceremonias de la muerte en Buenos Aires poniendo especial énfasis en las elites.

⁶ Pomian, K., *Sur l'histoire*, p. 410.

familia y, al mismo tiempo, como iniciadores de una cadena de homenajes que apuntaba a mantener vivo el recuerdo. La creciente sensualidad, el despliegue material y ornamental de las sepulturas, pero también de las ceremonias fúnebres del velorio y del entierro son, por el contrario, más directamente referenciadas por los contemporáneos. Es, entonces, con una mirada dispar de documentos que ingresamos en los miedos más visibles de la elite argentina. Es, al mismo tiempo, bajo la confluencia del miedo al olvido y del miedo a la pérdida de gravitación social, sostenemos, que cobran pleno sentido los impresionantes mausoleos construidos en el cementerio de La Recoleta.

Nuestra mirada es de largo plazo pero se agudiza en el pasaje del siglo XIX al XX. Es en este periodo, conocido como de formación de la Argentina moderna, cuando se producen cambios estructurales en la sociedad, la política, la cultura y la economía. En este contexto la ciudad de Buenos Aires deja de ser una aldea de ritmo cansino y hábitos austeros para devenir una ciudad cosmopolita, socialmente compleja y étnicamente plural. A partir de 1880 se convierte en la capital de la nación y en la más afectada por la inmigración masiva. Con la llegada de los inmigrantes la población pasó de 180 000 habitantes en 1869 a 1 500 000 de habitantes en 1914. La posibilidad de perderse en el conglomerado social y devenir un desconocido fue en este contexto una experiencia posible y percibida como amenazante. El aumento de la población y la bonanza económica se tradujeron, a su vez, en un incremento del número de consumidores y en una creciente imitación a partir de una moda masiva que produjo una sensación de democratización en el mercado.⁷ Todo entra en ebullición y nada parece, al menos imaginariamente, conservar su lugar. ¿Quién era quién en Buenos Aires? ¿Cómo y a través de qué mecanismos imponerse al anonimato? ¿Cómo conservar la prioridad en una sociedad móvil y desconocedora de privilegios asentados en la sangre o la fuerza del linaje? Esta situación propició la emergencia, reconfiguración y reactualización de ese conjunto de emociones que llamamos miedo. Así, la idea que tratamos de sostener en este trabajo es que las características que adquiere el cementerio de La Recoleta en el pasaje del siglo XIX al XX muestran, naturalmente, el cambio de sensibilidad frente a la muerte como ya ha

⁷ Ricchi, F., "Consumir es un placer. Consumo, industria y expansión de la demanda en Buenos Aires", en *Desarrollo Económico*, vol. 37, núm. 148, 1998.

sido observado para otros contextos. Deben pensarse también como un recurso para –al menos– menguar el olvido del muerto pero también tienen que leerse a la luz de las necesidades presentes que los vivos sufren y temen en este momento particular.

EL CEMENTERIO DE LA RECOLETA:
EL MIEDO AL OLVIDO

La creación del cementerio del norte, más conocido como cementerio de La Recoleta, se inscribe en un proyecto más vasto de planificación e intervención urbana diseñado por los técnicos del estado. Fue pensada como una respuesta a los problemas higiénicos agudizados por las epidemias que vivió la ciudad a inicios de 1820, coincide en líneas generales con la promulgación de la reforma religiosa y la utilización de las instalaciones de las diferentes órdenes en provecho del estado y, al mismo tiempo, acarreó cambios en los ritos y en el procedimiento legal y administrativo de los entierros.

Creado por decreto del Poder Ejecutivo el 13 de diciembre de 1821 al norte de la ciudad y fuera de su traza, con parajes linderos sólo controlados por los dictados de la naturaleza y frecuentemente visitados por la población marginal de la ciudad, el cementerio fue imaginado siguiendo las tipologías en boga en los países centrales.⁸ Al mismo tiempo, fue pensado en “armonía” con el resto de la traza urbana, en concordancia con las ideas que el “flamante grupo de técnicos extranjeros, formados en su mayoría en relación con la Ecole Polytechnique francesa”,⁹ propusieron para el conjunto de la ciudad al gobierno posrevolucionario. La aplicación de figuras simples, la regularidad física, la ausencia de excesos

⁸ Este primer trazado y el paseo adjunto fue diseñado por Próspero Catelin quien, llegado en 1817 desde Francia, fue nombrado por el gobierno de Martín Rodríguez, en 1821, arquitecto-ingeniero de la ciudad y más tarde jefe del departamento homónimo. Véase: entrada “Catelin, Próspero”, en Liernur, J. y Aliatta, F. (dirs.), *Diccionario de Arquitectura en la Argentina*, pp. 51-52. Para los proyectos de intervención urbana iniciados en la primera mitad del siglo XIX es imprescindible: Aliatta, F., *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario, 1821-1835*, p. 138.

⁹ Aliatta, F., “Cultura urbana y organización del territorio”, en Goldman, N. (ed.), *Nueva historia argentina*, t. III, “Revolución, república, confederación (1806-1852)”, p. 214.

y de diversidad de estilos y conceptos, pensada como el justo corolario del orden político y como mejora sustancial del orden social, está en la base de este primer trazado.

Es muy difícil reconstruir en detalle la fisonomía prevaeciente en las primeras décadas del siglo XIX. Los documentos son muy discontinuos y las violentas reformas emprendidas en 1880 por el intendente de la ciudad, Torcuato de Alvear, a las que nos referiremos más adelante, derribaron casi todos los vestigios materiales. Más allá de todas estas limitaciones, las sepulturas durante buena parte del siglo XIX parecen haber sido respetuosas, en su sencillez, de la declamada austeridad republicana. Los pobres, que fueron quienes inauguraron efectivamente el cementerio, en la medida en que las elites lentamente abandonarán los templos como lugar de sepultura,¹⁰ encontraban lugar en la “fosa común”. Esta zanja de dos metros de ancho construida en el extremo opuesto a la puerta de ingreso recibía a los carentes de fortuna cuyos cadáveres se apilaban de a cuatro y eran cubiertos de tierra. Podía suceder también que los muertos se enterraran unos junto a otros sin distinción social alguna y sin ninguna identificación particular.¹¹ Junto con estas convivencias colectivas y anónimas se fue imponiendo, como en todo occidente desde principios del siglo XIX, el interés de localizar la sepultura, de identificar el cuerpo de los seres queridos.

Manuel Bilbao relata que “en los primeros tiempos se abría en el suelo un hoyo, se colocaba el ataúd y se le echaba la tierra encima, amontonándose la que sobraba, colocándose en la cabecera una modesta cruz de madera”.¹² Para las inhumaciones en tierra, entre las fosas se trazaba un pequeño jardín con una cruz separadas por un pequeño sendero para caminar sin pisarlas. En los años treinta empiezan a verse sepulcros de ladrillos sin revocar o rústicamente revocados, de poca altura, con interior modesto, con catres de tirantes de hierro pero con sótanos muy profundos, de 2 m a 8 m.¹³ Algunos comienzan a apelar a la bóveda de piedra

¹⁰ Véase los libros de inhumaciones. Cementerio de la Recoleta, *Libro de inhumaciones, 1822-1842*.

¹¹ Véase *El Lucero, diario político, literario y mercantil*, 29 de noviembre de 1830.

¹² Bilbao, M., *Buenos Aires antiguo*, Buenos Aires, La Buenos Aires, 1900, p. 131.

¹³ Colección: *Buenos Aires nos cuenta*, vol. 5, *op. cit.*, p. 11.

o mármol blanco rematado con una cruz de hierro.¹⁴ Pero, como decía la revista *Caras y Caretas* en 1901, “entonces, modestas tumbas sin sello arquitectónico, hechas a cucharada llana por algún ‘Don Juan el albañil’, guardaban cenizas de ilustres, lo mismo que de obscuras víctimas de la vejez, sin horizontes”.¹⁵ Y los familiares que se acercaban encontraban una gran pobreza en las inscripciones fúnebres:

¡Ay! Tenía por única inscripción una lápida aislada como un anatema.¹⁶

Esta primera Recoleta fue sepultada por la Recoleta que comenzó a emerger a partir de la década de 1880. Invocando una argumentación que conjugaba el “estado deplorable” de los sepulcros con el amontonamiento de los cadáveres y los consiguientes problemas higiénicos, el intendente Alvear arremetió con la radical transformación de la necrópolis que culminó con su conversión en una necrópolis de inspiración europea. El trazado del paseo de la Recoleta con sus avenidas principales, diagonales y calles, arboledas, pavimento y desagües,¹⁷ se hizo a la par de la completa remodelación de antiguos nichos en mal estado, se construyeron nichos en el área reservada a los ciudadanos meritorios y se realizó una espaciosa sala de autopsias. En el fondo, que antes parecía un potrero, la redistribución del terreno permitió el trazado de calles exentas de agua y barro.¹⁸ Pero, las alteraciones más descollantes fueron la desaparición del simple portón de hierro que oficiaba de entrada y la capilla de estilo y dimensiones modestas. En la entrada se construyó un pórtico de orden dórico griego, formado por cuatro columnas acanaladas, sin base,

¹⁴ Woodbine Hinchliff relata: “...la gente pobre es enterrada en el suelo al fondo del recinto, en tumbas sencillas como en Europa; pero la parte principal está dividida por calles estrechas bordeadas por bóvedas y mausoleos de familia. Estos últimos están contruidos, en su mayoría en mármol blanco y tienen la apariencia de templos pequeños contruidos por lo común con una cúpula”. Hinchliff, W., *Viaje al Plata*, p. 20.

¹⁵ *Caras y Caretas*, núm. 162, 1902, p. 23.

¹⁶ Gorriti, J. M., *op. cit.*, t. II, p. 168.

¹⁷ Para las transformaciones: Beccar Varela, A., *Torcuato de Alvear: primer intendente municipal de la ciudad de Buenos Aires. Su acción edilicia* y Shmit, C., “Juan A. Buschiazzo. Un profesional entre la arquitectura y la construcción”, en *Cuadernos de Historia IIIA*, núm. 6, 1995.

¹⁸ Beccar Varela, A., *Torcuato de Alvear*, pp. 435 y ss.

flanqueadas por una pilastra de cada lado y sus cornisas ornamentadas con bajorrelieves alegóricos. La capilla que estaba a la derecha, inmediata a la entrada, fue reconstruida y ampliada y si bien el exterior seguía siendo sencillo, el interior de orden dórico del renacimiento y con un soberbio Cristo de mármol blanco de una sola pieza encargado a Monteverde se convirtió en una de las joyas del lugar.

Las inmediateces no escaparon al vértigo reformista. Se expropiaron fincas para dilatar las dimensiones de la Plaza de la Paz, exactamente al frente, cuyos árboles se cortaron y el terreno se delineó con nuevas calles que formaron un jardín paisajista. En medio de las figuras cubiertas de césped se construyó una fuente rústica formada por toscas del río, plantas acuáticas y variados caracoles.

Esta radical transformación fue un quiebre brutal con el paradigma estético hegemónico hasta ese momento. La “ciudad regular” imaginada por los revolucionarios de mayo, la armonía general que debía desprenderse de la contemplación global de la ciudad quedaba definitivamente atrás. Se abandona el paradigma estético articulado a partir de la idea de austeridad y decoro que imponía una absoluta homogeneidad y en el cual las diferencias de los ciudadanos son apenas perceptibles, fenece la necesidad de encontrar un correlato material entre las prácticas políticas y la organización de la ciudad.¹⁹ En este nuevo proceso se disparó un frenesí constructivo y competitivo entre los sujetos privados para conmemorar la muerte y cultivar el recuerdo. A partir de aquí el cementerio deja de ser un “descampado” como solía denunciarse y, siguiendo a Borges, la muerte en la Recoleta empieza a ser “pundonorosa y recatada”.²⁰ Es también a partir de aquí cuando se materializa la apropiación material y simbólica del cementerio por los poderosos porteños. Finalmente, también a partir de estos años, la asimilación con un feudo particular de la clase alta, en donde la “gente conocida” se encuentra con otra “gente conocida”, empieza a ingresar definitivamente en el imaginario de la ciudad.

¹⁹ Para el cambio de paradigma estético que sustenta un nuevo “orden urbano” emergente a partir de mediados de siglo, véase Aliatta, F., *La ciudad regular*, especialmente pp. 179-188.

²⁰ Borges escribía exactamente aludiendo a La Recoleta: “aquí es pundonorosa la muerte, aquí es la recatada muerte porteña”. Borges, J. L., “La Recoleta”, en *Obras completas*, p. 32.

Entre 1881 y 1914, observa Rocchi, la población de la Argentina se había triplicado y sus habitantes eran tres veces más ricos. En este contexto de crecimiento espectacular el cementerio de La Recoleta encontró sus condiciones de posibilidad.

“El precio de las sepulturas aumentó sustancialmente, porque fue uno de los medios de financiar las remodelaciones que había emprendido el gobierno,²¹ pero también porque sus dimensiones hacían que la demanda excediera a la oferta. Convertido en “el lugar” para el descanso eterno su capacidad era limitada y, más importante, era imposible alterarla. Las nuevas edificaciones aledañas quitaron toda posibilidad de expansión y, a diferencia del Cementerio de la Chacarita, creado en 1871 como consecuencia de la fiebre amarilla y que tenía una superficie de aproximadamente 100 hectáreas, el de La Recoleta tenía una extensión de cuatro hectáreas.

Las disputas por el lugar convivieron con las disparadas por las dimensiones y ornamentación de cada una de las construcciones. Los periódicos alentaban esta rivalidad cuando informaban en detalle los destellos alcanzados con la inauguración de un mausoleo, los materiales –a veces también el costo– empleados para su construcción, el gusto que podía leerse en la abultada ornamentación y –con nombres, apellidos y atuendos–, los participantes del evento. Fácilmente asimilado –tanto por los tonos como por la retórica elegida para registrarlo– con un acontecimiento social, los viajeros registraron y también propiciaron este proceso:

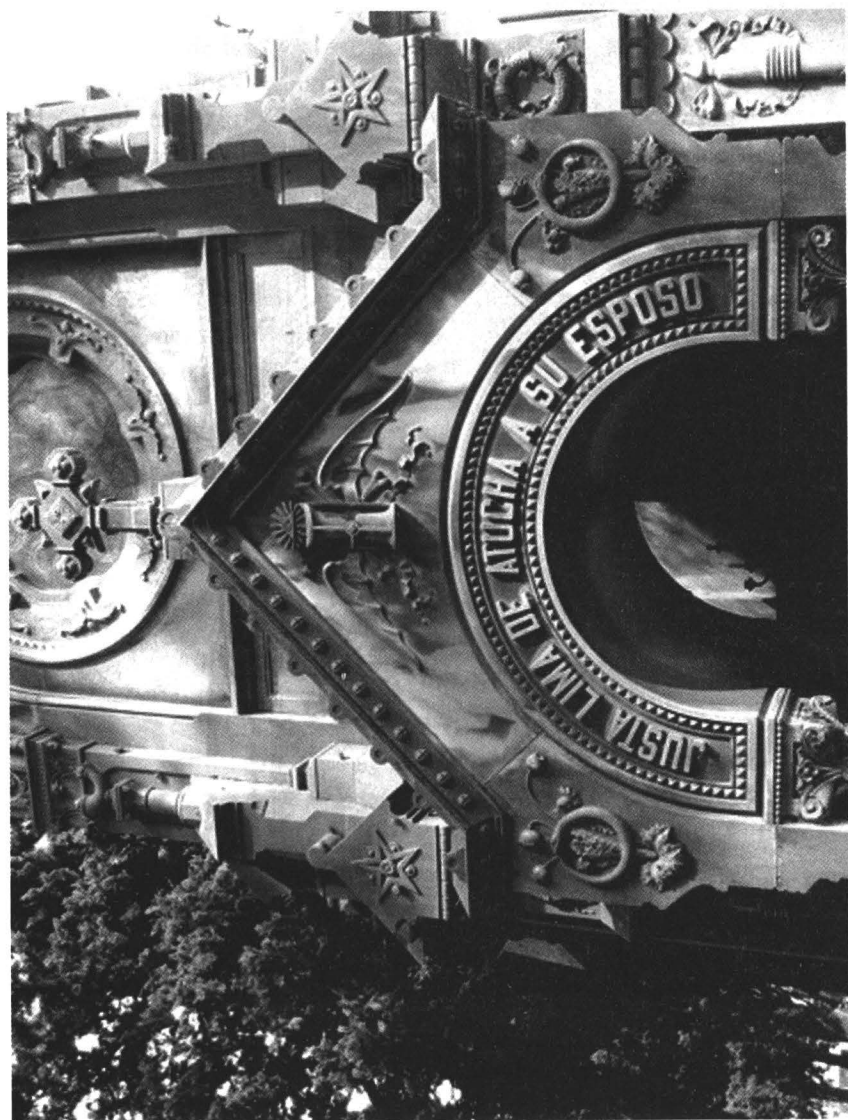
...el más artístico entre los mausoleos monumentales es irrefutablemente el que la señora de Atucha acaba de erigir a la memoria de su esposo. Todo allí es originalidad, subido valor, gusto y, más que todo, descollante mérito en la forma y ejecución, siendo una obra por todos conceptos notabilísima²² (Imagen 1).

²¹ Las obras de remodelación emprendidas por el gobierno de la ciudad fueron financiadas con aporte del mismo gobierno, del gobierno nacional, con donaciones de algunos particulares como “la dama que financió la refacción de la capilla” y por el aumento del precio de las sepulturas. Véase Becar Varela, A., *Torcuato*, p. 102.

²² Dávila, F., *La Babel Argentina*. Cap. V: “El cementerio de La Recoleta”, p. 89.



Imagen 1. Mausoleo Familia Atucha. Cementerio de La Recoleta. Fotografía tomada por Mercedes García Ferrari. Buenos Aires, febrero de 2008.



Este veredicto lanzado en 1886 siguió siendo habitual en los años sucesivos. El “espacio de la memoria”, en palabras del cronista, que Justa Lima de Atucha hizo construir en 1886 en honor de su esposo, monumental, pero también ubicado en la estratégica calle principal y a unos pasos del Cristo central que le aseguraron prácticamente todas las miradas, tiene poco en común con las sencillas lápidas de las primeras décadas del siglo (Imagen I). Desaparecen definitivamente las expresiones sencillas de inspiración neoclásica e irrumpen, como en las construcciones privadas pero también públicas comandadas por el estado, los historicismos y las formas cambiantes de eclecticismo plasmados en una materialidad que gana notablemente en visibilidad y escala.

... tantos magníficos monumentos de arquitectura clásica, remedando ya una iglesia o capilla gótica, ya una rotunda bizantina; ora un templo románico con su peristilo donde descansa airosa cúpula, ora una pirámide egipcia de corte y estilo faraónico; bien sea un cimborio recamado de mosaicos, bien un templete aéreo o una estatua yacente; aquí un grupo alegórico de exquisita expresión y factura, allí una artística urna de piedra o bronce sobre un esbelto pedestal, acá una elevada columna emblemática, acullá un cuadrilátero revestido de lápidas en los nichos, y por todas partes y ámbitos infinidad de sarcófagos, tumbas en tierras o levantadas, estatuas, bustos, rejas, etc., todo marmóreo o fundido de una riqueza resaltante...²³

Efectivamente, superposición y amontonamiento de elementos tomados de diversas tradiciones se imponen en una primera visita al lugar. Las imágenes macabras son escasas y corresponden a fechas tempranas. En general se limitan a la calavera con tibias cruzadas y si bien el cementerio era católico los símbolos propiamente cristianos son pocos.²⁴ Sólo la cruz (más del 80% de las tumbas) y la figura del ángel²⁵

²³ Dávila, *La Babel*, p. 87.

²⁴ Para el análisis me apoyo en el excelente trabajo de Jáuregui, A: “Imágenes e ideas de la muerte en Buenos Aires”, en Godoy, C. Godoy y Hourcade, E. (eds.), *La muerte en la cultura*.

²⁵ La figura del ángel llevando el libro del Apocalipsis y la trompeta, conduciendo el alma al cielo o colocando una corona de laurel al difunto —que en este último caso se laiciza y confunde con la fama— fueron las más habituales. En general son de factura muy cuidada y de una belleza atrapante, siendo ésta quizá una razón importante en su

que remata numerosas tumbas son predominantes, en contraposición, por ejemplo, a los pocos casos en los que se representa el cristo crucificado.²⁶ Los elementos exóticos son significativos como las clepsidras aladas, la serpiente ouróbica y la lechuza; sin descontar el gusto por lo egipcio manifiesto a principios del siglo XX.²⁷ Las imágenes macabras y las escenas de tristeza o desesperación son escasas. Ni en los epitafios ni en la variopinta representación icónica que caracteriza al cementerio la desesperación por la pérdida de un ser querido se impone como forma de conmemoración y como medio de fijación de la memoria. El miedo universal a la muerte, el miedo a la muerte de un ser querido que porta el siglo XIX y el miedo a no ser lo suficientemente valorado, no recurrió en sus formas de representación al desgarramiento y la desolación. Desenfado, desafío y hasta vitalidad son expresiones pasibles de encontrar en esta ciudad de los muertos.²⁸

Esta heterogeneidad y estética reforzaba la equiparación del cementerio con una ciudad. Los viajeros extranjeros, que hicieron del cementerio una referencia insoslayable, hablaban de la ciudad de los

conversión en referentes indispensables de las representaciones especialmente fotográficas del cementerio. Dos ejemplos: López Mato, M., *Ciudad de ángeles*. Pastore, C., *El cementerio de La Recoleta*.

²⁶ Jáuregui, A., "Máscaras y dragones", p. 86.

²⁷ La ornamentación de inspiración egipcia proviene de la asociación con la ciudad de los muertos que ya había sido instituida en los cementerios europeos. Es difícil encontrar evidencias directas, pero es claro que algunas tumbas de La Recoleta son réplicas de algunos cementerios europeos, especialmente el de Staglieno. La circulación de catálogos con modelos de tumbas europeas, así como el parecido que cobraron algunas porteñas, es sugerente. Cuando se descubren las pirámides egipcias y especialmente la tumba de Tutankamón, proliferaron imitaciones en Buenos Aires. Para las expresiones exóticas en varias construcciones públicas y privadas de la ciudad: Jáuregui, A. y Munilla Lacasa, M. L., "Máscaras y dragones".

²⁸ Quizás uno de los ejemplos más significativos sea la tumba de Carlos Pellegrini, vicepresidente de la república y significativo miembro de la sociedad de la época. Fallecido en 1906, construida en etapas, llama la atención el bajorrelieve que evoca la sede del Jockey Club de la calle Florida creado bajo su patrocinio y especialmente la figura, en la cima, del mismo Pellegrini. Colocado por encima del ataúd, sentado sobre él en una actitud que trasluce energía y vitalidad, su postura no sólo desafía claramente a la muerte sino también evoca el rol de Pellegrini como reconocido orador. No sólo sonríe su rostro sino que su mano derecha, levantada, remite a la arenga política.

muerdos. Por el trazado de sus calles, por la disposición de los árboles, fuentes y jardines, La Recoleta era y es una ciudad en miniatura, pero también lo era porque los panteones familiares compartían los estilos, los ingenieros-arquitectos, los escultores y muchas de las intenciones de las mansiones que esas mismas familias construían en las inmediaciones del cementerio. Koebel, viajero británico de paso por la Argentina a inicios del siglo XX, observó con agudeza:

...La Recoleta, [es] conocida por muchos como la Abadía de Westminster de Buenos Aires. La comparación es poco precisa en el sentido físico, ya que La Recoleta, lejos de ser una catedral, está compuesta por una colección de varios centenares de capillas y tumbas donde yacen los muertos notables de la Argentina. Es una ciudad de difuntos que se asemeja, extrañamente, a una de los vivos. Cruzada por calles paralelas de piedra, con tumbas por casas a cada lado, el espectacular efecto de La Recoleta es solemne e impresionante...²⁹

Como reforzaba otro observador:

...este tributo al recuerdo de las caras prendas de la familia y el hogar se traduce en formas ostentosas...donde el lujo de los mausoleos sobrepaja en proporción al de los palacios y espléndidos edificios que realzan el centro y contornos de esta capital. Sepulcros y panteones se ven en este recinto que exceden en valor a muchas casas de dos pisos. Allí el mármol, el jaspe y el estuco es lo que constituye toda aquella edificación que se alza con grave majestad entre la variedad de las construcciones, quitándole esa carácter sombrío y tétrico que comúnmente distingue a toda necrópolis.³⁰

Impresionaba por la similitud con la ciudad de los vivos, pero también por su proximidad. Casi en paralelo a la remodelación de la necrópolis las elites de la ciudad inician un traslado desde el sur de la Plaza de Mayo (el cementerio se encuentra en el norte) que terminó

²⁹ Koebel, W. H., *Argentina. Past and Present*, p. 149.

³⁰ Dávila, F., *La Babel*, pp. 84-85.

con el desarrollo del barrio norte como área de elite.³¹ Próximo a la plaza San Martín, inicio del barrio norte, la clase alta fue construyendo su reducto con mansiones que daban cuenta de su riqueza y expresaban los reajustes en sus modelos de residencia. El extraordinario crecimiento de la economía agro-exportadora y las fortunas derivadas de la tierra, las mercancías y productos agrícolas, fueron en parte volcadas a la remodelación de sus moradas y al pulimento de los modales y las maneras. Aceptó entusiastamente los dictados de la Ecole de Beaux Arts de París, como lo muestra la contratación de renombrados arquitectos franceses. Apoyados por algunos ingenieros-arquitectos alemanes e ingleses, la ciudad fue remodelada y se marcó el inicio de estilos más ornamentados y suntuosos, tanto de edificios públicos como privados. La morada de tres o cuatro pisos o los Petit Hotel que ocupaban toda una manzana comienzan a formar parte del paisaje porteño. Es en esta tendencia centrífuga³² que las elites porteñas –más por un crecimiento azaroso de la ciudad que por una planificación y desarrollo estratégico– confluyeron hacia el cementerio de La Recoleta. Sus residencias se construyeron a pocas cuadras del mismo como lo testimonian, por ejemplo, el espléndido palacio de José C. Paz sobre plaza San Martín terminado en 1912 (hoy sede del Círculo Militar), la mansión de Mercedes Castellanos de Anchorena que sobre la misma plaza ocupaba toda una manzana (hoy sede de la Cancillería), o el palacio Errázuriz (hoy sede del Museo de Arte Decorativo) levantado –viniendo desde la Plaza de Mayo– más hacia el norte de la propia necrópolis.

Esta confluencia entre la ciudad de los muertos y una parte de la ciudad de los vivos generaba el encuentro y continuación simbólica entre las familias reunidas, nuevamente, en una morada eterna muy similar a sus mansiones terrenas. La característica quizás más notable de los cambios disparados a partir de las últimas décadas del siglo es la transformación de la tumba individual en panteón familiar. Un recorrido en el curso del siglo XIX muestra cómo los tempranos sepulcros individuales se transforman progresivamente en una necrópolis de piedra, urbanizada, receptora de los estilos en boga y con una clara tendencia a la monumentalidad

³¹ Sobre el proceso de expansión urbana véase: Scobie, J., *Buenos Aires. Del centro a los barrios 1870-1910*, especialmente el capítulo 2: “Un estudio de contrastes”.

³² Scobie, *Buenos Aires*, p. 171.

que alberga, y reúne, a los integrantes de una familia. Con el resquebrajamiento del marco contenedor del discurso católico, es en la memoria familiar, en la idea de una comunidad de la familia más allá de la muerte, donde van a renacer las seguridades de supervivencia.

Son capillas funerarias que estructuralmente remiten a la casa familiar con su puerta sobre la calle. Se trata de una reducción simbólica en la ciudad de los muertos, del hábitat de los vivos, ya que la familia traslada su domicilio póstumo al cementerio. Aun para aquellas familias católicas que siguen creyendo en un encuentro en el más allá, el panteón familiar, la honra de la memoria de los antepasados, es la garantía real de la continuidad de la familia de los vivos con la familia invisible de los muertos.³³ La escritura plasma esta intención: “Familia Roverano”, “Familia de Pedro Anchorena”, “Familia Federico R. Leloir”. Inscripciones más sustantivas son excepcionales. El fuerte de La Recoleta no son los epitafios, a diferencia por ejemplo del cementerio de La Chacarita, y aquellos que sobresalen no tienen nada en común en su estilo y en su contenido con los epitafios que encuentra Verónica Zárate Toscano entre los nobles mexicanos.³⁴ No es la prosapia, la familia y el abolengo lo que prima, sino el mérito, la propia obra. Se ve en las tumbas de estancieros, industriales y comerciantes cuyas placas conmemoran sus hazañas económicas, relieves con las fachadas de sus comercios, símbolos del ramo a que se dedicaron en vida. De esta iconografía de corte realista, la de la familia Roverano quizás sea la más impactante. Se distingue una estatua que simboliza al inmigrante vestido de jornalero arribando al puerto de Buenos Aires. El casco del navío lleva inscrito: ¡AYÚDATE!³⁵

Estos panteones familiares, construidos generalmente por la iniciativa de uno de sus miembros, se proponían reunir a toda la familia y fueron esencialmente pensados para ser mirados, apreciados, valorados. Fue la manera quizás menos endeble de preservar la memoria de los muertos y una estrategia estupenda para permanecer en la memoria de la ciudad.

³³ Jáuregui, A., “Máscaras y dragones”.

³⁴ Véase el artículo incluido en el presente volumen.

³⁵ Los Roverano amasaron su fortuna dedicándose a las actividades comerciales. Participaron luego en importantes obras de beneficencia y fueron los propietarios de la reconocida confitería Del Gas.

Si la grandilocuencia, el boato, y la ornamentación predominan en una primera visita al lugar, estos rasgos compartidos no deben confundirse, naturalmente, con una simple homogeneidad. Una visita posterior y capaz de aletargar la impresión generada por la primera aproximación al lugar revela la individualidad, el matiz diferenciador perseguido por cada familia. Retomando a Koebel:

...las tumbas, sin embargo, no son en ningún sentido uniformes. La forma favorita para las capillas es Griega, con unos pocos escalones llevando a la puerta de entrada de dos hojas. Pero un paseo por las calles de piedra revela innumerables evidencias de individualidad. Muchas de las esculturas son extremadamente delicadas. El diseño en muchos casos impresiona por lo original, y las alegorías por lo efectivas... Para el interesado en la historia de la Argentina, y en los nombres con los que está asociada de manera indeleble, el estudio de las calles silenciosas de La Recoleta no puede dejar de ser del mayor interés.³⁶

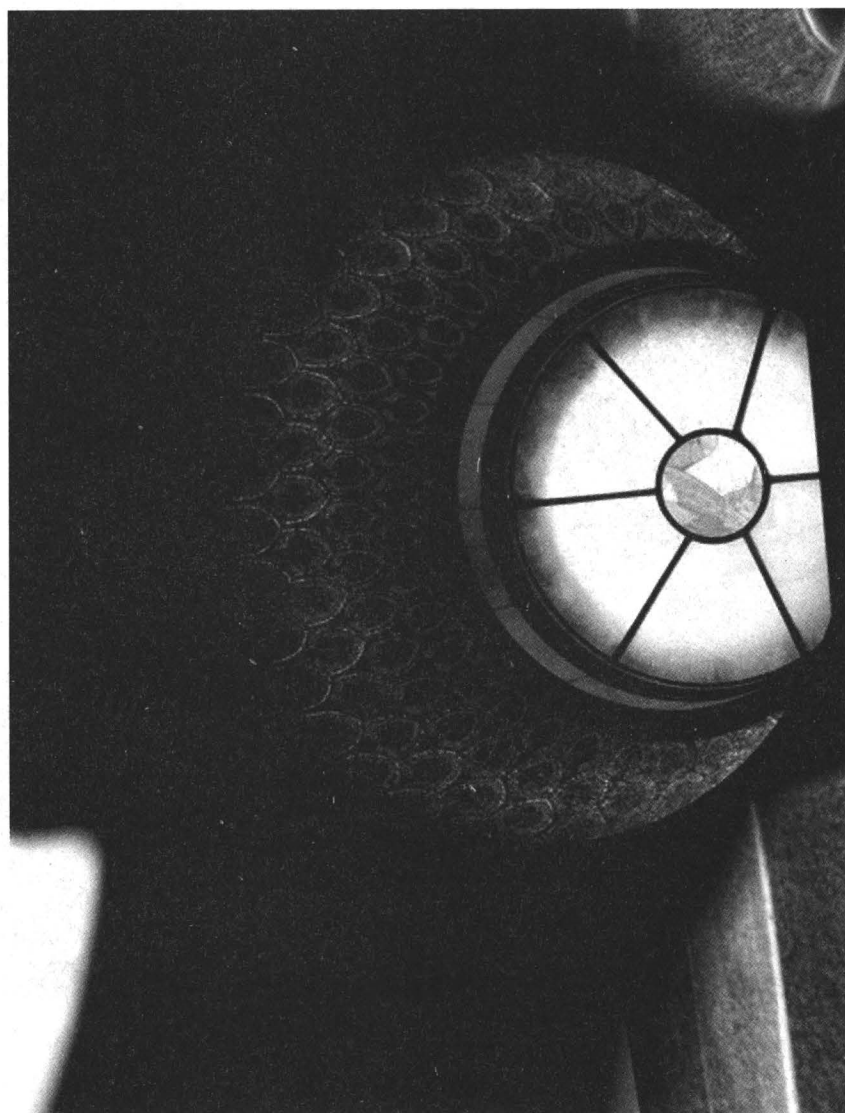
El foco para captar la individualidad, la particularidad familiar puede ponerse casi en cualquiera de los mausoleos que integran el conjunto. Nosotros lo hemos puesto, con la mera intención de ejemplificar, en la que estimamos una de las más imponentes del cementerio, la de la familia Leloir. Fue construida en 1900, por el arquitecto francés Guilbert, a pedido de Federico para honrar la memoria de su madre, Hortensia. Es un monumento de gran altura dividido en tres partes: un gran basamento cúbico revestido en granito pulido; la parte intermedia compuesta por un tambor realizado en bronce, donde apoya una cúpula, elemento convertido en lucernario pues permite el ingreso de la luz a la refinada capilla. Impecablemente conservada, al mirar en su interior se destaca el cristo crucificado realizado por Bistolfi y la pared de granito de oro que le sirve de apoyatura junto con los reclinatorios para orar³⁷ (Imagen 2).

³⁶ W. H. Koebel, *Argentina*, pp. 150-151.

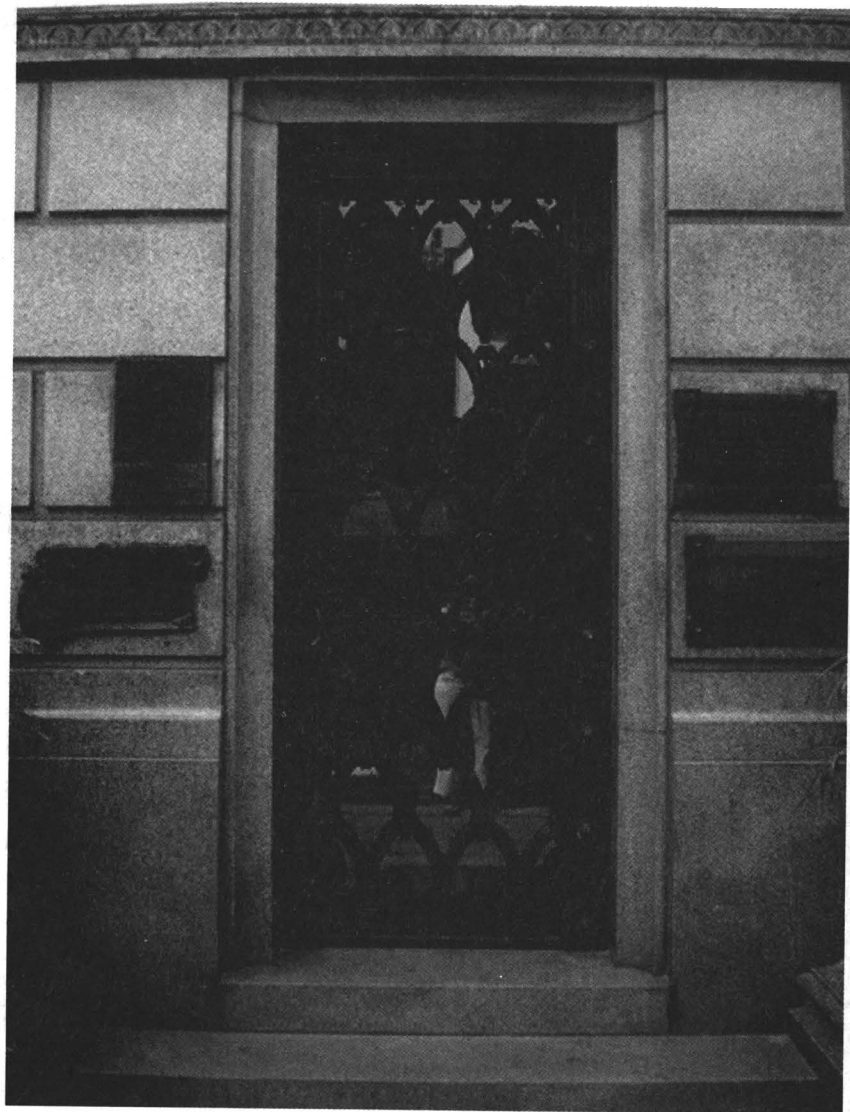
³⁷ Los Leloir llegaron al país provenientes de los Bajos Pirineos franceses alrededor de 1820. Hicieron fortuna y uno de los descendientes, Federico Leloir, recibió en 1970 uno de los poquísimos premios Nobel –en química– con que cuenta la Argentina.

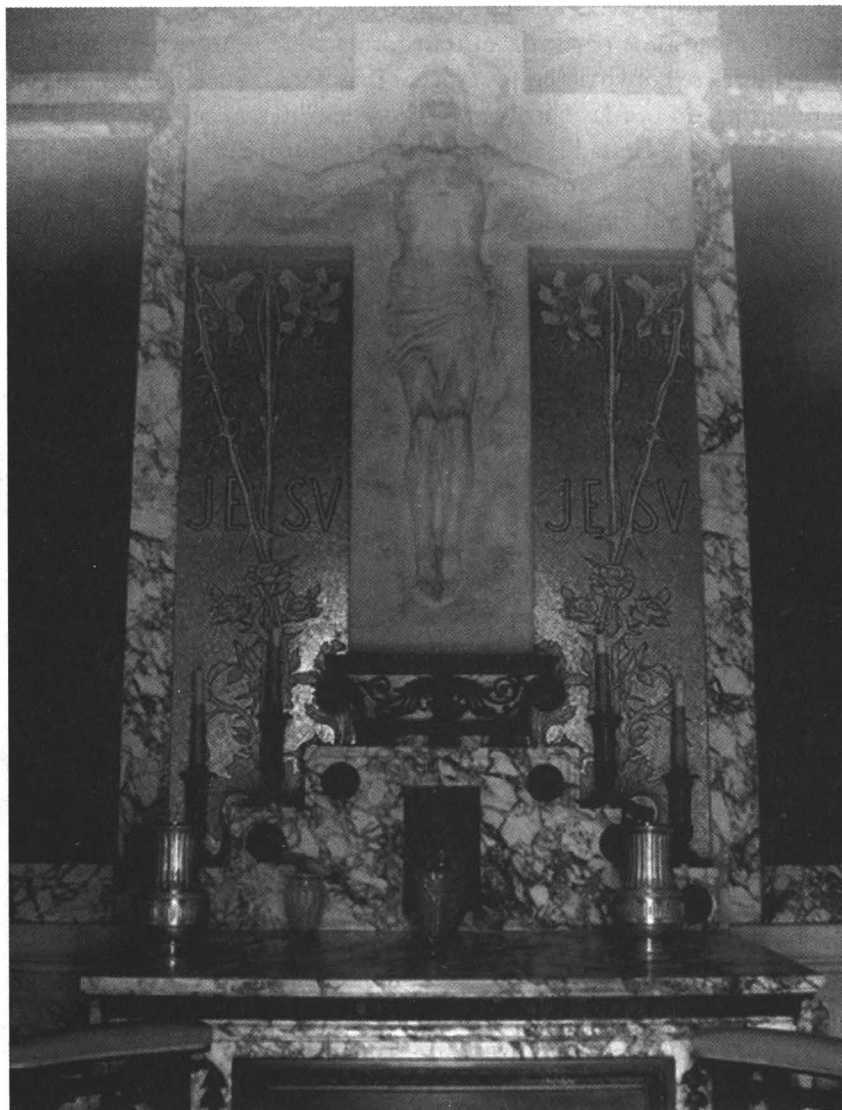


Imagen 2. Mausoleo de la Familia Leloir. Cementerio de La Recoleta. Fotografía tomada por Mercedes García Ferrari. Buenos Aires, febrero de 2008.









EL CEMENTERIO DE LA RECOLETA:
EL MIEDO A LA PÉRDIDA DE GRAVITACIÓN SOCIAL

La remodelación del cementerio provocó que su espacio adquiriera nuevos significados. A partir de su transformación en un paseo público el cementerio se convirtió en un espacio más para la sociabilidad porteña y fue utilizado por las elites para marcar las diferencias y las distancias sociales en una ciudad en permanente transformación. La ostentación material, sólida y contundente, fue un recurso para exorcizar el miedo al olvido, pero también lo fue para combatir el miedo a la pérdida de visibilidad y gravitación social de las elites porteñas.

En efecto, si el boato y la grandilocuencia fueron puestos al servicio del recuerdo también fueron necesarios en un momento de profundas transformaciones sociales y políticas. El crecimiento económico, el espectacular aumento de la población, la movilidad social y las distintas tradiciones culturales que desembocaban en la ciudad diseñaron una estructura social más compleja y pusieron en cuestión muchos de los criterios que sostenían las diferencias y las jerarquías sociales. Los marcos de referencia “tradicionales”, los espacios y las experiencias de sociabilidad como garantes de la posición social y como canales de acceso al poder político fueron rápidamente sometidos a revisión, cuestionados o relativizados por la aparición de otros nuevos. ¿Sobre qué virtudes asentar la reputación? ¿Cómo fabricar la diferencia? ¿Cómo garantizar el respeto? Estas inquietudes, el afán por instaurar las jerarquías, un lugar definitivo e imponer criterios distintivos, naturalmente que no era nueva, pero sí tomaron un vigor e intensidad inusitados a partir de 1880. La fiebre por el dinero, la conversión de la riqueza en el factor más gravitante de estratificación social, la vocación al ascenso lograda por algunos y anhelada por todos, hizo temer la existencia de las elites. La amenaza de éstas por su supervivencia, real o imaginariamente, desataron un frenesí de distinción y una disputa por fijar e imponer criterios a partir de los cuales se dirimían las jerarquías de prestigio.³⁸ Las ceremonias de la

³⁸ Igual desarrollo tuvieron otras formas de búsqueda de permanencia en el recuerdo. A este proceso corresponde la difusión masiva del retrato, expresión simbólica de una modernidad que acompañaba al afianzamiento de la clase media y al enriquecimiento de la burguesía. Massé Zendejas, Cruces y Campa, p. 17, en realidad: “Lo

muerte participaron de este proceso y el cementerio de La Recoleta devino un símbolo de la vocación y de la necesidad de autocelebración y reafirmación, presente y póstuma, de las elites porteñas.

Los periódicos, los viajeros y algunos intelectuales pertenecientes a las elites muestran estos usos y resaltan la intensidad que adquirían estas puestas en escena el día de difuntos, 2 de noviembre, o durante los funerales. El 2 de noviembre, La Recoleta estallaba y la clara tendencia a la ornamentación y al boato se reforzaba para la ocasión:

Los panteones lucen por una particularidad que los embellece interiormente: todos o casi todos tienen un altar con frescas flores, cuadros, telas preciosas, porcelanas y ricos ornamentos”.³⁹ Decorar el sepulcro, embellecerlo, como tributo al fallecido y como modo de expresar la gravitación social, implicaba la proliferación de ofrendas. Flores, en primer lugar. Manuel Bilbao cuenta cómo las ofrendas confeccionadas por los familiares a sus muertos, características de periodos anteriores, fueron sustituidas por las ofrendas manufacturadas. “La industria moderna proporciona a los cementerios numerosa indumentaria en reemplazo de las rosas, violetas y coronas de flores naturales tejidas por los deudos, que se depositaban por éstos en los sepulcros, llevándolas en familia. La orquídea, las flores de trapo y de cerámica y las coronas que salen de los escaparates de los bazares a precios de fábrica han sustituido a aquéllas.”⁴⁰

Junto con las coronas⁴¹ y las flores, en 1900, se instaló en las afueras del cementerio con una pequeña mesa, un hombre que, “teniendo tarjetas en blanco, escribía el nombre de quien quería dejar una en la tumba visitada y cobraba cinco centavos por cada trozo de cartulina. Alrededor de la mesa hacían cola aquellos que anhelaban dejar a su muerto querido una constancia gráfica de su recuerdo”.⁴²

que recogen los retratos no es tanto la realidad social cuanto las ilusiones sociales”. Burke, Visto, p. 32.

³⁹ Dávila, *La Babel*, p. 87.

⁴⁰ Bilbao, M., *Buenos Aires*, p. 104.

⁴¹ La fábrica de coronas fúnebres de Santarelli y Lobato a partir de 1900 sacaba un aviso publicitario en *Caras y Caretas* en el que ofrecía sus servicios, variados, de ornamentación.

⁴² *Caras y Caretas*, núm. 110, 10-11-1900, p. 43.

Esta tarjeta, con el nombre del visitante, prueba de la visita, entablaba una interacción simbólica con la fotografía del difunto que portaba, generalmente en el pecho, el depositante de aquella. Philippe Ariès sostiene que “la posesión simbólica del otro tiende a canalizar los flujos sentimentales, valora la referencia orgánica, y modifica las condiciones psicológicas de la ausencia. La imagen de los difuntos atenúa la angustia de su pérdida y contribuye a descargar el remordimiento causado por su desaparición”.⁴³ También la tarjeta. Ambos eran objetos mediadores que permitían que el ser presente y el ausente se tuvieran mutuamente.⁴⁴

Este ritual de las visitas, los arreglos de los sepulcros, las flores y las tarjetas eran una forma de mantener vivo un vínculo, de reforzar un lazo ausente y, al mismo tiempo, alentaban la visibilidad y la curiosidad social. Nuevamente Manuel Bilbao detectó con perspicacia la doble conjunción conmemorativa, de tributo al recuerdo y de búsqueda de reafirmación, que acarreaban estos eventos: “en los cementerios se ven hasta vendedores de masas y pasteles, gente que se arremolina ante la puerta de un sepulcro para observar los adornos y si pasa algún entierro se forma calle y enseguida cola, observando sin recato alguno, el dolor de los deudos que acompañan al que llevan a la última morada”.⁴⁵

La procesión de los deudos y de los curiosos logró su apoteosis en algunos funerales. La opulencia de los funerales y la cantidad de gente que eran capaces de atraer era una manera de poner a prueba el estatus personal y familiar: “la jerarquía de un muerto y hasta el grado de dolor de la familia se calcula hoy por el número de coches que siguen el carro fúnebre”.⁴⁶ Como escribió, lapidario, Lucio Vicente López en su novela *La Gran Aldea. Costumbres bonaerenses*:

Un entierro de fuste en Buenos Aires no necesita describirse: el empresario fúnebre conoce los gustos de la gran capital, en los que prepondera la gran

⁴³ Ariès, Ph., *L'homme*, p. 212.

⁴⁴ Para este carácter transicional: La Pierre, A., y Aucoutunier, B., *Cuerpo e inconsciente*.

⁴⁵ M. Bilbao, *Buenos Aires*, pp. 103-104.

⁴⁶ Latino, A., *Tipos y costumbres*, p. 207.

aldea; el convoy tiene que hacer corso en la calle Florida, no hay otra para ir a La Recoleta, y si a alguien se le ocurriera la idea de cambiar de itinerario, no sería difícil que el muerto... resucitara protestando contra la variación de la ruta... mientras depositan el cadáver en la bóveda de la familia, yo me perdí en las calles del cementerio ¡cuánta vana pompa! ¡Cómo podía medirse allí, junto con los mamarrachos de la marmolería criolla, la imbecilidad y la soberbia humanas! Allí la tumba pomposa de un estanciero... muchas leguas de campo, muchas vacas, los cueros y las lanas han levantado ese mausoleo que no es ni el del Moreno, ni el de García, ni el de guerreros, ni el de los grandes hombres de letras. Allí la regia sepultura de un avaro. Más allá la de un imbécil... la pompa siguiéndolos en la muerte.⁴⁷

Símbolos necesarios de mostrar, itinerarios y caminos indispensables de recorrer, lujo buscado para mostrar a los íntimos, a los amigos y al conjunto de la sociedad en un momento en que ésta era surcada por cambios muy profundos. Como decía la revista *Caras y Caretas*, en 1902: “hoy no se va a los cementerios a orar, sino simplemente a hacer una visita de cortesía en el lujoso carruaje de paseo ostentando damas y caballeros sus más lujosas *toilettes*”.⁴⁸ Harry Garlick sostiene que para la burguesía inglesa del siglo XIX, la muerte de un notable era un espectáculo que debía ejercer influencia sobre los funerales de la gente común. Así como las tumbas pasaron a ser lugares de peregrinaje secular, el uso de la parafernalia funeraria –ataúd, catafalco y cortinaje– se integró como parte de una nueva tendencia cuyo objetivo era la desnaturalización del tránsito hacia la otra vida. La expresión cultural de la sociedad victoriana tuvo uno de sus puntos climáticos en la teatralización de la muerte, un evento espectacular de grandes dimensiones donde la burguesía británica invertía parte de su cuantiosa riqueza acumulada a lo largo de los años. Tanto la calidad del ritual funerario como el de la tumba sirvieron para confirmar la jerarquía social de las familias importantes e incluso de las naciones. El estilo del funeral reflejó una posición social, porque era con el

⁴⁷ López, L. V., *La Gran Aldea*, p. 144.

⁴⁸ *Caras y Caretas*, núm. 110, 10 de noviembre de 1900, p. 41.

funeral, más que con la boda, que el poder y la fortuna burguesa se exhibían públicamente.⁴⁹

Una rápida mirada al cementerio de La Recoleta muestra una realidad similar. La introducción de la pompa italiana iniciada en las últimas décadas del siglo XIX y claramente perceptible a inicios del XX⁵⁰ fue acompañada por la conversión de los funerales en un acontecimiento social siendo cada vez más significativo para la significación social del muerto y de su familia la concurrencia que convocaba. “El cuerpo de Bartolito fue visitado por todo lo que de más saliente cuenta la sociedad, y el mundo intelectual de Buenos Aires, sin que faltaran, como tampoco a su entierro, representantes de las más humildes clases sociales revistiendo el entierro todos los caracteres de una manifestación pública”.⁵¹ La importancia que la visibilidad asumía en las inhumaciones se comprueba claramente en las detalladas descripciones que publicaban los diarios. Todos los nombres y apellidos de los presentes, la ubicación en el cortejo, sus atuendos y los comportamientos observados eran puestos al servicio de los lectores y muestran cómo la figuración social se imponía en las ceremonias de la muerte.⁵²

CONSIDERACIONES FINALES

La muerte no implicaba necesariamente la desaparición del muerto de la memoria familiar y colectiva. El miedo al olvido se apaciguaba con el despliegue de objetos y con la intervención de diversos artefactos culturales que, para el caso de las elites, encontraron en los mausoleos, en la visita al cementerio y en los funerales sus expresiones más evidentes. Estas expresiones, su boato y grandilocuencia, fueron posibles porque entre 1880 y 1910 el poder adquisitivo de la sociedad porteña creció considerablemente. Pero fueron también necesarias en un momento en

⁴⁹ Garlick H., *The Final Curtain*, p. 124.

⁵⁰ Para un caso similar de introducción de la pompa en Uruguay véase: Barran, J. P., *Historia de la sensibilidad*, *passim*.

⁵¹ *Caras y Caretas*, núm. 82, 28 de abril de 1900, p. 10.

⁵² Un ejemplo profusamente documentado de la importancia de los funerales es el de Lucio V. López (fallecido en un duelo en diciembre de 1894). Otro, multitudinario, fue el del teniente general Bartolomé Mitre, en 1906.

que la oleada inmigratoria, la ampliación paulatina de la vida cívica y la creciente diversidad cultural y étnica trastocaron estructuralmente a la sociedad. La Recoleta, su gigantesca mutación, fue un camino para luchar contra el miedo al olvido, pero también para menguar el miedo a la pérdida de gravitación social de las elites disparado por este cúmulo de transformaciones. Las enormes modificaciones arquitectónicas del cementerio lo convirtieron en un espacio de sociabilidad y de convivencia social y por ello en un espacio privilegiado para marcar la diferencia y la distancia social en un momento en que la movilidad social amenazaba, al menos imaginariamente, con derribar las jerarquías y hasta su propia supervivencia como elite. El cementerio y la suntuosidad que vino a caracterizarlo, fue para la clase alta, afectada por un proceso de reconfiguración⁵³ en una sociedad abierta y móvil, un espacio para su reafirmación presente y póstuma.

Fue un sitio donde los poderosos podían ser vistos, contemplados. Portando lujosos atuendos cada vez que visitaban a sus muertos o cuando participaban en los funerales. Como escribió Lucio Vicente López, en los entierros “le dan la mano a uno como diciéndole: Eh! Míreme usted; he asistido, no lo olvide”.⁵⁴ Thomas Laqueur ha demostrado cómo en el siglo XIX los funerales se convierten en un momento de enjuiciamiento, ha explicado cómo eran arreglados y pautados de manera tal que devenían un espejo de la jerarquía social y recordaban, a los vivos y a los muertos, el lugar, su lugar en el mundo. El funeral representaba el juicio final de la sociedad sobre el muerto. Era un espejo en el cual la vida de una persona y sus relaciones con la sociedad podía ser vista.⁵⁵ La posibilidad de contemplar la biografía del muerto y de su familia que ofrecían los funerales se coronaba en Buenos Aires con el descanso eterno en el codiciado cementerio de La Recoleta. Fue a través de las construcciones materiales monumentales donde la memoria del muerto y de su familia se confundía y confluía con la memoria de la ciudad y de la nación. Fue a través de esta materialidad imperecedera que el éxito terreno pretendía, ahora, la fama.

⁵³ Para la reconfiguración de la clase alta: Edsall, Th., *Elites, oligarcas and aristocrats*, Losada, L., *Distinción y legitimidad. Esplendor y ocaso de la elite*.

⁵⁴ López, L. V., *La gran aldea*, p. 154.

⁵⁵ Laqueur, Th., “Bodies, Death, and Pauper Funerals, in *Representations*, núm. 1, 1983.

Monumentalidad, como vimos, puesta al servicio de la memoria del fallecido y de su familia, pero también necesaria para disipar el miedo a la pérdida de gravitación social y política de una clase alta obligada a actuar en una sociedad porosa y móvil.

BIBLIOGRAFÍA

- ALIATTA, F., *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario, 1821-1835*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2006.
- _____, “Cultura urbana y organización del territorio”, en GOLDMAN, N. (ed.), *Nueva historia argentina*, t. III: “Revolución, república, confederación (1806-1852)”, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- ARIÈS, Ph., *L’homme devant la mort. I. Le temps des gisants*, t. II: *La mort ensauvagée*, París, Seuil, 1977.
- BARRAN, J. P., *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1991, t. II. *El disciplinamiento (1860-1920)*.
- BECCAR VARELA, A., *Torcuato de Alvear: primer intendente municipal de la ciudad de Buenos Aires. Su acción edilicia*, Buenos Aires, Kraft, 1926.
- BORGES, J. L., “La Recoleta”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 2002.
- BURKE, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001.
- EDSALL, Th., *Elites, oligarcas and aristocrats: the Jockey Club of Buenos Aires and the Argentine Upper Classes, 1920-1940*, Phd. Diss, Tulane University, 1999.
- GARLICK H., *The Final Curtain: State Funerals and Theater of Power*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1999.
- GORRITI, J. M., *Panoramas de la vida. 2a. parte y Misceláneas. Obras completas*, Salta, Fundación del Banco del Noroeste, 1993 (1876), t. II.
- JÁUREGUI, A. “Imágenes e ideas de la muerte en Buenos Aires”, en GODOY, C. y HOURCADE, E. (eds.), *La muerte en la cultura. Ensayos históricos*, Rosario, UNR, 1993, pp. 63-94.

- JÁUREGUI, A. y MUNILLA LACASA, M. L., "Máscaras y dragones: la ornamentación arquitectónica en Buenos Aires", en GUTMAN, M. y REESE Th. (eds.), *Buenos Aires 1910. El imaginario para una gran capital*, Buenos Aires, Eudeba, 1995, pp. 375-382.
- LA PIERRE, A., y AUCOUTUNIER, B., *Cuerpo e inconsciente en educación y terapia*, Barcelona, Editorial Científico Médica, s.d.
- LAQUEUR, Th., "Bodies, Death, and Pauper Funerals", en *Representations*, núm. 1, 1983.
- LIERNUR, J. y ALIATTA, F. (dirs.), *Diccionario de Arquitectura en la Argentina*, Buenos Aires, AGEA, 2004.
- LÓPEZ MATO, M., *Ciudad de ángeles*, Buenos Aires, 2003.
- LOSADA, L., *Distinción y legitimidad. Esplendor y ocaso de la elite social en la Buenos Aires de la belle époque*, tesis de doctorado, UNCPBA, 2005.
- MASSÉ ZENDEJAS, Patricia, *Cruces y Campa. Una experiencia mexicana del retrato tarjeta de visita*, México, Conaculta, 2000
- PASTORE, C., *El cementerio de La Recoleta*, Buenos Aires, Portafolios de Buenos Aires, 2004.
- POMIAN, K., *Sur l'histoire*, París, Gallimard, 1999.
- ROCCHI, F., "Consumir es un placer. Consumo, industria y expansión de la demanda en Buenos Aires", en *Desarrollo Económico*, vol. 37, núm. 148, 1998, pp. 269-286.
- SCOBIE, J., *Buenos Aires. Del centro a los barrios 1870-1910*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1977.
- SHMIT, C., "Juan A. Buschiazzo. Un profesional entre la arquitectura y la construcción", en *Cuadernos de Historia IAA*, núm. 6, 1995, pp. 67-93.

Fuentes

- El Lucero*, diario político, literario y mercantil, 29 de noviembre de 1830.
- Libro de inhumaciones, 1822-1842.*
- Caras y Caretas*, 1889-1922.
- La Nación*, 1880-1925.
- BILBAO, M., *Buenos Aires antiguo*, Buenos Aires, La Buenos Aires, 1900.
- _____, *Buenos Aires*, Buenos Aires, Juan Alsina, 1902.

- DÁVILA, F., *La Babel Argentina*, Buenos Aires, 1886.
- HINCHLIFF, W., *Viaje al Plata*, Buenos Aires, 1899.
- KOEBEL, W. H., *Argentina. Past and Present*, Londres, 1914.
- LATINO, A., *Tipos y costumbres bonaerenses (1886)*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984.
- LÓPEZ, L.V., *La Gran Aldea. Costumbres bonaerenses (1884)*, Buenos Aires, Jockey Club, 2003.

EL PRESTIGIO DEL MIEDO EDUCADOR
(LA INTERIORIZACIÓN DE LOS MIEDOS)

MIEDOS Y TEMORES EN TORNO
AL CUERPO DE LAS MUJERES SEGLARES:
NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVII

*Estela Roselló Soberón**

INTRODUCCIÓN

A lo largo del tiempo y en muchas sociedades, el cuerpo femenino ha constituido un espacio sagrado y secreto lleno de misterios a descifrar.¹ La posibilidad que tienen las mujeres de gestar lo mismo que de dar a luz y amamantar ha sido un motivo de asombro y curiosidad históricos. Al igual que el cuerpo de las hembras de otras especies, durante miles de años, el de las mujeres ha sido el medio para mantener la continuidad de la vida. No obstante, a diferencia de otras especies, al formar parte del drama de la historia humana, el cuerpo femenino ha cobrado distintos significados culturales relacionados con la importancia económica y social que han tenido las mujeres en las sociedades de distintas épocas y regiones.

El trabajo que se presenta a continuación explora una dimensión de las experiencias y concepciones colectivas en torno al cuerpo femenino en la Nueva España del siglo xvii: el miedo y el temor. El periodo histórico en el que ocurrieron y se construyeron las historias y miradas que aquí se presentan corresponde a uno de los más ricos y complejos de la historia de México. El siglo xvii es el momento en que se consolidó una verdadera cultura mestiza, propia de la mezcla entre el mundo indígena, el europeo y el africano.

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

¹ En *Sexual personae* Camilla Paglia ha dedicado varias páginas al tema del interés en el cuerpo femenino desde la Antigüedad hasta el siglo xx.

En el caso específico de la historia que se narra en las siguientes páginas, el cuerpo femenino se concibió, definió y explicó a partir de un sistema de valores y creencias católicos, además de un conjunto de ideas científicas propias del saber occidental, que en ocasiones se complementó con saberes locales indígenas. Al mismo tiempo, la construcción de la identidad femenina en aquella sociedad incorporó elementos propios de una sociedad mestiza y americana, diferente a las sociedades europeas contemporáneas.

Las investigaciones dedicadas a este tema son todavía muy pocas, a pesar de la importancia del tema. La mayor parte de los historiadores interesados en el estudio del cuerpo de las mujeres novohispanas, así como en la construcción de la identidad femenina y su relación con el lugar que ocupaban las mujeres en el universo social y cultural de la Nueva España han concentrado su interés en el mundo de las monjas.² Si bien el universo de las religiosas puede arrojar pistas importantes para reconstruir el valor y el significado que tenían las mujeres en la Nueva España, reparar en la vida cotidiana de las mujeres seglares puede ofrecer nuevas miradas que complementen lo que hasta ahora se sabe sobre el universo femenino de aquella sociedad.

Como en otras sociedades donde el cristianismo y el catolicismo guiaron las conductas y comportamientos cotidianos, en la Nueva España, el cuerpo de las mujeres seglares generó temores, miedos y preocupaciones compartidas entre toda la población. Al tratarse del medio que permitía la regeneración de la vida, lo mismo que de un instrumento fundamental para mantener o destruir el orden social, el cuerpo femenino se concibió, en gran medida, como un asunto de responsabilidad colectiva.

El cuidado y vigilancia de las mujeres tuvo mucha relación con la construcción y reproducción de estereotipos e ideales femeninos que definieron el significado que tenía el cuerpo de la mujer en el universo cultural de dicha sociedad. Estos estereotipos tomaron en cuenta diferentes aspectos relacionados con la corporalidad de las mujeres: la belleza, la gestualidad, el cuidado de la salud, lo mismo que el funcionamiento fisiológico del cuerpo femenino. Generalmente, la sociedad novohispa-

² Los trabajos de Rosalva Loreto y Asunción Lavrín han abierto brecha en este tipo de estudios.

na rechazó y sintió temor frente a las mujeres que no cumplieran con las características ideales de estos modelos culturales.³

En la Nueva España, los miedos relacionados con el cuerpo de las mujeres que vivían fuera de los conventos obedecieron a una concepción católica, masculina y corporativa de la vida y el orden social. Sin embargo, este universo de temores no fue privativo de los hombres, ni mucho menos, un conjunto de conceptos carentes de fundamentos prácticos, físicos y materiales.

En la vida diaria, las mujeres interiorizaron muchas de las ideas y creencias religiosas que generaban en ellas angustia frente a diversas sensaciones, emociones y experiencias corporales cotidianas, pero al mismo tiempo, la propia naturaleza y fisiología de su cuerpo contribuyeron en la construcción de saberes, creencias populares, concepciones médicas y científicas que incidieron en la aparición de miedos y temores compartidos especialmente por las propias mujeres, que poseían un cuerpo diferente al de los hombres.

Si bien los miedos y temores relacionados con el cuerpo femenino fueron diversos, en realidad, en la Nueva España del siglo XVII, las inquietudes colectivas relacionadas con la corporalidad femenina se vivieron, sobre todo, desde dos dimensiones: la salud y la salvación, escenarios que, por lo demás, casi siempre estuvieron intrínsecamente vinculados.

Los temores en torno a la salud comprendieron momentos y rutinas como la higiene, la procreación, el embarazo, el parto, la lactancia, la regla, las enfermedades de la matriz o de los senos; temas como la fecundidad o la esterilidad, lo mismo que la concepción o la anticoncepción también formaron parte del universo de preocupaciones médicas y sociales de la época. Es importante señalar que la experiencia de estos temores cotidianos se vivió desde una concepción particular no sólo de la mujer, sino también, de lo que significaba estar sano y de lo que

³ El concepto de miedo que se utiliza en esta investigación es una síntesis de las reflexiones teóricas y metodológicas de una serie de lecturas que se discutieron en el Seminario de la historia de la vida cotidiana en El Colegio de México. Los autores que se revisaron en dicho espacio y que me brindaron importantes herramientas de análisis para este trabajo fueron Mary Douglas, Peter Burke, Remo Bodei, Jon Elster y Olbeth Hansberg. Todos ellos abordan el estudio del miedo como una emoción que se construye cultural y colectivamente y que va evolucionando a lo largo de la historia.

significaba contar con un cuerpo que cumplía con todas las expectativas sociales y culturales de aquella sociedad.

En cuanto a los miedos relacionados con la salvación y el cuerpo de las mujeres, la ansiedad se vivió en momentos de tentación en que se pecaba, fundamentalmente, de lujuria y vanidad. En este sentido, la concepción católica de la vida determinó conceptos muy importantes en la experiencia de los miedos alrededor del cuerpo de las mujeres. Los límites entre “lo lícito” y “lo ilícito”; el significado de “lo puro” y “lo impuro”, “lo sucio” y “lo limpio”, “lo decente” y “lo indecente”, fueron factores trascendentales en la regeneración de la angustia colectiva alrededor del cuerpo de las mujeres seglares.⁴

Por otro lado, es importante señalar la existencia de otras condiciones también fundamentales en la construcción colectiva de aquellos miedos: las diferencias sociales entre las mujeres, el color de su tez, la pertenencia a un grupo étnico particular o su condición. Los espacios donde el cuerpo de las mujeres sentía y vivía diferentes emociones, sensaciones y experiencias, los ciclos de la vida e incluso los escenarios del día o de la noche generaron diferentes miedos, todos relacionados con la experiencia de la sensualidad y la corporalidad femenina de aquella sociedad católica.

Ahora bien, el estudio de la construcción y reproducción cultural de estos miedos y temores colectivos presentes en la cotidianidad novohispana se enfrenta con el problema de las fuentes. En primer lugar, en la mayor parte de los documentos de la época, el cuerpo está casi siempre ausente y en el mejor de los casos, cuando éste aparece lo hace de una manera tangencial y muchas veces borrosa.

Por otro lado, las voces femeninas que hablan sobre el tema son pocas y es que la mayor parte de los documentos escritos que ofrecen información sobre los miedos alrededor del cuerpo de las mujeres en dicha sociedad fue redactada por médicos, teólogos, confesores o predicadores del sexo masculino.⁵ En este mismo sentido, los textos que hablan sobre

⁴ En la *Historia del cuerpo*, tanto Nicole Pellegrin como Sara F. Matthews Grieco han insistido en todos los factores anteriores como elementos fundamentales en el estudio del cuerpo en el Antiguo Régimen. Ver Pellegrin, *Historia del cuerpo*, p. 145 y Sara F. Matthews-Grieco, *Historia del cuerpo*, p. 169.

⁵ Más allá de profundizar en ello en otro lugar, vale la pena señalar que muchas veces, las ideas científicas en torno al cuerpo femenino eran contrarias a las ideas teológicas de la

la anatomía o el manejo del cuerpo femenino son tratados científicos o manuales didácticos y teológicos que muestran, sobre todo, imágenes estereotipadas e ideales de lo que se esperaba de las mujeres sanas y virtuosas. La realidad, lo que efectivamente se vivía en la cotidianidad es mucho menos fácil de rastrear a simple vista.

A pesar de estos inconvenientes, este tipo de fuentes es de gran utilidad para rastrear no sólo el proceso de construcción cultural de los temores alrededor del cuerpo de las mujeres en la Nueva España, sino también, para imaginar las diferentes experiencias de miedo, angustia y preocupación que vivían las novohispanas alrededor de su corporalidad.

En efecto, los tratados de medicina, así como los manuales de confesores y predicadores ofrecen elementos para comprender el lugar que ocuparon los personajes de las elites en el proceso de construcción de los miedos culturales en torno al cuerpo de las mujeres. Pero además, estos documentos arrojan información que da oportunidad de rastrear, si bien de manera inferencial, las posibles experiencias cotidianas de miedo y temor propiamente femeninas.

Por otro lado, los procesos de inquisición, las solicitudes y los juicios de divorcio, así como las recetas para afeites y recomendaciones para el vestido también son documentos de mucho valor para asomarse a esta dimensión de la vida cotidiana en la Nueva España.

Ahora bien, para efectos de esta investigación se utilizaron documentos de todos estos tipos; entre los más interesantes y ricos en información se encontraron dos tratados de medicina de la época que se citan frecuentemente en el trabajo: por un lado, el de Agustín Farfán, publicado en 1579 y por otro, el de Juan de Barrios, publicado en 1607. Vale la pena señalar que ambos autores nacieron en España y que los dos viajaron a las Indias para establecerse en la Nueva España. Farfán era sevillano y nació hacia 1532; de acuerdo con la poca información que se tiene sobre su vida, se graduó en medicina en la universidad de su ciudad natal y hacia 1568-1569, ya en el Nuevo Mundo, ingresó a la orden de San Agustín. En Oaxaca, prestó sus servicios médicos a la población local; en sus obras se observa la incorporación de medicinas

época. De esta manera, por ejemplo, mientras los médicos insistían en la importancia de que las mujeres experimentasen deseo y placer para conservar la salud, muchos teólogos condenaban aquellas experiencias y las calificaban de altamente pecaminosas.

indígenas que complementaron los remedios y saberes de Hipócrates, Galeno y Avicena.⁶

En cuanto a Juan de Barrios se sabe que nació en 1562 en Colmenar Viejo. Estudió medicina en la Universidad de Sevilla y en la de Alcalá, donde recibió la influencia del escolasticismo médico de la Contrarreforma. Barrios viajó a la Nueva España en 1589 y allí ejerció su profesión durante varias décadas. Además de sus conocimientos sobre cirugía, sus obras también hablan de problemas médicos propiamente novohispanos. Barrios retomó e incorporó en sus textos el saber de la medicina indígena recopilado por Francisco Hernández y por fray Bernardino de Sahagún.⁷

Más allá de las precisiones sobre las fuentes utilizadas en este trabajo, es necesario hacer una aclaración más. En principio, es evidente que, independientemente de la época en que se vivan, cuando se habla de miedos y preocupaciones corporales femeninas, existen muchas experiencias de este tipo que suelen ir acompañadas de temores por demás instintivos y comunes en todas las sociedades. El hambre, la sed, el frío, el cansancio o el dolor formarían parte de este conjunto de amenazas comunes no sólo para el cuerpo de las mujeres de todas las épocas y culturas, sino para el de cualquier ser humano o especie animal.

Sin embargo, para el historiador interesado en explicar el orden de la sociedad novohispana, los miedos y temores alrededor del cuerpo femenino que verdaderamente importan son aquéllos que reflejan el significado cultural de ciertas experiencias sensuales, físicas y fisiológicas dentro del marco de ideas y creencias que regían la vida en la Nueva España del siglo XVII.

En este sentido, existen dos escenarios privilegiados para explorar la construcción, reproducción, manifestación y experiencia de los temores colectivos alrededor del cuerpo de las mujeres. Por un lado, los miedos relacionados con la seducción. Por otro, las preocupaciones vinculadas con la salud y las funciones fisiológicas del mismo.

Las siguientes páginas ofrecen un primer esbozo de cómo se construyeron y vivieron algunos miedos colectivos y culturales novohispanos alrededor del cuerpo femenino en aquellas dos dimensiones. Para ello se analizan algunas preocupaciones colectivas en torno a la virginidad,

⁶ Comas, *El mestizaje cultural*, pp. 102-109.

⁷ López Piñero y José Pardo Tomás, *La influencia de Francisco Hernández*, pp. 152-154.

la regla, las relaciones sexuales, el embarazo y el alumbramiento; experiencias y momentos del ciclo de la vida femenina relacionados con la salud, pero al mismo tiempo, con el universo de estereotipos e imágenes ideales de la mujer en aquella sociedad.

LA FUENTE DEL MIEDO:
EL LUGAR DEL HOMBRE Y LA MUJER
EN EL PLAN DIVINO

Dentro de la concepción judeocristiana, Dios creó a Eva pensando en la felicidad de Adán. “Desde que Dios crió al hombre le dio por compañera y regalo a la mujer y formola de una de las costillas del mismo hombre para que la amase y quisiese”, explicaba al respecto el médico Agustín Farfán.⁸

La superioridad masculina sobre el sexo femenino fue tema muy popular en las discusiones de muchos teólogos medievales que hacían uso de textos bíblicos para construir lugares comunes en torno a las mujeres. La pasividad, la debilidad física, su fuerte tendencia al vicio y al pecado fueron elementos recurrentes en la construcción de la identidad femenina medieval. Sin embargo, ya desde la Edad Media y sobre todo a partir del Renacimiento, muchos teólogos insistieron en que, a pesar de dicho carácter inferior, las mujeres no eran sirvientes de los hombres, sino compañeras de los mismos; de ahí que el Creador las hubiese hecho de la costilla de Adán y no de otra parte de su cuerpo.⁹

Efectivamente, la mujer había sido creada como regalo para el hombre, pero ésta tenía una voluntad propia, lo mismo que libertad y razón.¹⁰ Estas características femeninas que en principio igualaban a las mujeres con los hombres estaban condicionadas a que éstas cumpliesen con la

⁸ Farfán, *Tractado breve*, p. 230.

⁹ Es curioso que entre los defensores más importantes de estas ideas se encontrara Martín Lutero. Lutero defendió la igualdad entre los hombres y las mujeres, aunque a pesar de ello, no estuvo exento de los prejuicios e ideas propias de su época. Así, aunque habló de que el hombre y la mujer eran en principio iguales, también equiparó al Hombre con el Sol y a la Mujer con la Luna. Ver Maclean, *The Renaissance*, p. 19.

¹⁰ Cornelius Lapide explicaba que, gracias a dichos atributos, la mujer era tan capaz como el hombre de tener acceso a la sabiduría, la gracia y la gloria eterna. Maclean, *The Renaissance*, p. 11.

función que Dios había establecido para ellas: acompañar al hombre y en este sentido, permitir que éste realizara su propio destino en el plan divino. De acuerdo con la voluntad de Dios, los hombres debían servirse de la compañía de las mujeres, pero además, también estaban obligados a quererlas.

En las sociedades medievales cristianas, una mujer podía sentirse querida y amada si recibía un sustento de su esposo, si su cónyuge no la maltrataba demasiado, si lograba convertirse en madre de los hijos de su esposo, lo mismo que si era objeto del deseo de este último. El amor del hombre hacia la mujer se manifestaba en realidades relacionadas con la protección física y material, lo mismo que en situaciones que favorecían la aceptación social para la misma. En este sentido, el amor se traducía en un elemento importante para sobrevivir en aquella sociedad de manera más o menos digna y segura.

Uno de los medios para conseguir la realización del plan divino, es decir, que la mujer se convirtiera en compañera ideal y depositaria del amor de su marido fue la conservación de la virtud y la salud del cuerpo femenino. Herederas de muchos elementos propios del orden social y cultural de la Europa medieval, las mujeres novohispanas también procuraron poseer un cuerpo sano y virtuoso para granjearse el amor y la atracción de los hombres que podían garantizarles aceptación y seguridad dentro de su comunidad.

Cuando un caballero del Perú escribió a sor Juana para pedirle que se hiciera hombre, debido a lo impropio de su comportamiento intelectual, ésta le respondió con el siguiente romance:

Con que a mí no es bien mirado
 Que como a mujer me miren,
 Pues no soy mujer que a alguno
 De mujer pueda servirle;
 Y sólo sé que mi cuerpo
 Sin que a uno u otro se incline,
 Es neutro o abstracto, cuanto
 Sólo el alma deposite.¹¹

¹¹ Cita de Sor Juana Inés de la Cruz, en Rosa Perelmuter, "Las voces femeninas", en *Sor Juana Inés*, p. 212.

Y es que para ser considerada mujer “que a algún hombre pudiese servirle”, el cuerpo femenino tenía que contar con ciertas características físicas y fisiológicas importantes, entre las que se encontraba, por supuesto, la virginidad. En realidad, ésta fue una de las dimensiones corporales que más preocupación y temor generó entre muchos hombres y mujeres de la Nueva España del siglo XVII. Y es que la virginidad femenina fue, por un lado, uno de los pilares en los que se sostuvo la honra masculina dentro de muchas familias y por otro, una característica fundamental para asegurar la salvación de muchas mujeres.

LA VIRGINIDAD Y LOS TEMORES COLECTIVOS

Como en otras sociedades cristianas y católicas, en la Nueva España, el valor de la virginidad se relacionaba con los temas del honor y la conciencia.¹² Las doncellas vírgenes eran “comparadas a la azucena...que tiene mejor vista y despide de sí mejor y más suave olor”, decía Pedro Galindo en sus textos.¹³ La castidad femenina era, entre la discreción, la honestidad, el recato y la belleza, una más de las virtudes que hacían de la mujer un ser amable y deseable.

Llegar virgen al matrimonio suponía gran tranquilidad para todas aquéllas que querían recorrer un camino de pureza y virtud que asegurara la salvación del alma. Sin embargo, las mujeres no sólo cuidaban su virginidad para tener tranquilas sus conciencias. En la Nueva España, la castidad temporal de las doncellas casaderas fue una condición fundamental para que éstas se convirtieran en esposas amadas y virtuosas. En realidad, la virginidad femenina era un bien preciado, sobre todo, para los hombres, ya que ésta garantizaba, entre otras cosas, la seguridad de que los hijos que nacieran dentro de su matrimonio en efecto fueran suyos.¹⁴ De esta manera, entre las mujeres, el miedo a perder la virgini-

¹² Ciertamente, la virginidad femenina fue uno de los valores más importantes en el universo cultural novohispano. Sin embargo, en otras sociedades, la virginidad también ha tenido mucha importancia. En Grecia, por ejemplo, las vírgenes se relacionaban con los misterios paganos y la mitología alrededor de Diana. Maclean, *The Renaissance*, p. 24.

¹³ Galindo, *Verdades morales*, p. 47.

¹⁴ En este sentido, Asunción Lavrín ha señalado cómo la virginidad femenina no era sólo una cuestión íntima y personal, sino una “cosa pública” que demandaba el

dad se construyó a partir de ideas y creencias religiosas lo mismo que a partir de la protección de intereses económicos y sociales propiamente masculinos.¹⁵

En todo caso, los temores relacionados con este bien físico también involucraron ideas y teorías médicas y científicas que formaban parte del consenso cultural de la época. Entre las ideas más comunes en torno a la virginidad se encontraba la creencia de que las mujeres que contaban con dicha condición tenían que sangrar al tener su primera relación sexual. Así, por ejemplo, temeroso de no saber cómo distinguir si su esposa era virgen o no, Pedro Sánchez escribió al doctor Barrios para preguntarle “si era necesario que para que una mujer estuviere virgen avía siempre de salir sangre”.¹⁶

Contrariamente a los prejuicios y lugares comunes de la época, el médico radicado en la Nueva España respondió que no era necesario. “...porque no vale sale sangre luego está virgen ni al contrario no salió sangre luego no lo está”.¹⁷ Además, continuaba el doctor, el sangrado no era sinónimo de virginidad, especialmente “si las mujeres son de nuestra tierra que trabajan mucho y alzan mucho peso, estas tales no les dolerá mucho ni saldrá sangre y porque no salió sangre las hemos de condenar a que no están vírgenes”.¹⁸

El temor a descubrir que la esposa no era virgen a falta de dolor y sangre no fue exclusivo de los hombres. Seguramente, muchas mujeres experimentaron miedo, angustia y preocupación ante la posibilidad de no sangrar o no sentir dolor en su primera relación. Y es que, tal como lo recordaba Barrios, cuando los maridos descubrían que sus mujeres no eran vírgenes en la primera noche de bodas, muchos las regresaban a sus padres con aquella excusa. La sola idea de encontrarse en una situación

cuidado de toda la sociedad. Lavrín, “La sexualidad...”, en Rubial, *Historia de la vida cotidiana*, p. 500.

¹⁵ Todos los miedos colectivos y culturales se experimentan dentro de un sistema de ideas y valores particulares. Es decir, los miedos de este tipo sólo se pueden experimentar a partir de la creencia en una serie de ideas previas que se transmiten histórica y socialmente. Ver Hansberg, *La diversidad*, p. 38.

¹⁶ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

¹⁷ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

¹⁸ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

similar debe haber sido motivo de gran temor no sólo entre las propias mujeres, sino también, entre los familiares de las mismas.

Otra de las ideas populares en torno a la virginidad era la de pensar que ésta consistía en tener una “tela” o “membrana”, que es “lo que llaman himen y en que abrir estas carnosidades se desflora la virginidad”.¹⁹ Sin embargo, ya algunos doctores señalaban que la presencia de esta membrana tampoco era una garantía de que la mujer había sido verdaderamente casta hasta entonces.

Frente a la exigencia social de cumplir con esta condición, muchas mujeres buscaron “permanecer” vírgenes ante la mirada pública y frente a los ojos de sus esposos.²⁰ Se sabe que algunas comadres y parteras ofrecieron el servicio de “remendar vírgenes” para evitar la angustia y el miedo de muchas mujeres prontas a casarse y temerosas de ser descubiertas.²¹ Por ello, frente al peligro de ser burlados, el doctor Barrios advertía a los futuros esposos que tuviesen cuidado, puesto que:

...fácilmente pueden engañar las mujeres porque estando con su costumbre, llegando a ellas saldrá sangre y la camisa con ella y no estará virgen... con maquinamiento y arte se puede hacer que las partes estén juntas y que salga sangre y ella finja dolerle y no por esto estará virgen.²²

En realidad, las comadres no tenían empacho en prestar sus servicios al mejor postor y es que al parecer, era uso común que los maridos o familiares llevasen con dichas especialistas a sus mujeres para que garantizaran la virginidad de las mismas. Barrios también advertía de los problemas de esta práctica:

“...las más de las veces las manos y ojos de las comadres se suelen engañar”, por ello, continuaba el médico, lo mejor era que los maridos y padres de familia “no se contenten con que vea una sola comadre a las doncellas, sino

¹⁹ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

²⁰ Fue incluso común que las madres solteras dijese ser vírgenes después de exponer a sus hijos como huérfanos o encontrar personas que los mantuvieran. Ver Asunción Lavrín, “La sexualidad”, en Rubial, *Historia de la vida cotidiana*, p. 500.

²¹ Entre muchas de las especialidades de la Celestina, ésta era una de ellas. Ver Bartra, *El siglo de oro*, p. 141.

²² Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 19.

muchas lo cual si la primera no se pudiere engañar no se permitirá que otras lo vieran”.²³ Pero en realidad, la mejor garantía para no ser engañado por una virgen falsa era, sin duda, que la mujer fuera hija de padres honrados.²⁴

La virginidad fue una de las condiciones físicas más importantes para construir la noción de una identidad femenina virtuosa en la sociedad novohispana.²⁵ Pero ésta no fue la única característica fisiológica que influyó en la construcción de ideales y estereotipos femeninos en aquel universo cultural. También la menstruación fue una de las preocupaciones cotidianas más comunes relacionadas con la corporalidad de las mujeres.

LA REGLA Y LAS PREOCUPACIONES COTIDIANAS

Para el judeocristianismo, la regla era un claro castigo heredado por el pecado de Eva. En la Edad Media, la menstruación se asoció con la maldición, la suciedad y la transmisión de muchas enfermedades.²⁶ Sin embargo, al mismo tiempo, la regularidad de aquel síntoma era señal inconfundible del buen funcionamiento del cuerpo femenino. Es así que no es de extrañar que en la Nueva España la presencia del sangrado mensual también fue signo de salud y plenitud femenina. Al respecto, el doctor Juan de Cárdenas señalaba:

no se puede llamar mujer, sino retrato de duelos la pobre y miserable que en pasando de los catorce años la tal evacuación no tuviere, y es muy puesto

²³ Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 20.

²⁴ Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 20.

²⁵ Al mismo tiempo, si la virginidad era considerada una condición ideal cuando se trataba de la virtud femenina, en la realidad, las cosas eran muy distintas. Como lo explica Asunción Lavrín, para muchas mujeres de la Nueva España, la imitación del estereotipo femenino no fue la norma, tal como lo muestran documentos que hablan de nacimientos ilegítimos, incesto, violaciones, adulterios y raptos. Sin embargo, es probable que entre las mujeres de los sectores sociales más altos, donde las mujeres vivían más vigiladas y recluidas, la pérdida de la virginidad antes del matrimonio sí haya sido motivo de miedo y angustia. Sobre la sexualidad de las mujeres en la Nueva España, ver Asunción Lavrín, “La sexualidad”, en Rubial, *Historia de la vida cotidiana*, pp. 494-500.

²⁶ Maclean, *The Renaissance*, p. 39.

en razón suceda así lo que digo, porque la mujer que crece y aumenta hasta los catorce años y en ese tiempo toda la sangre que engendra se gasta y consume en el aumento de sus miembros, pero después de los catorce que deja de crecer, toda aquella sangre que primero se consumía en el aumento de sus miembros no hay en que se gaste y consuma... cosa clara es que le ha de sobrar, y si le sobra, ¿a qué miembro puede ir sangre demasiada y sobrada que no le dañe?²⁷

De esta manera, dentro del universo de ideas y creencias de la cultura novohispana, la primera regla inauguraba una nueva etapa en la vida de las mujeres. Una vez que éstas vivían el primer sangrado, el periodo de la infancia quedaba atrás y daba paso a la nueva etapa de la edad adulta. Las niñas de catorce que experimentaban este cambio en su cuerpo podían comenzar a sentirse mujeres. La presencia de la regla anunciaba que las doncellas estaban listas para cumplir con dos funciones sociales fundamentales: ser esposas sexualmente activas y además, ser madres. Entre muchas, la ausencia de dicho síntoma no podía vivirse sino con profundo miedo y temor de ser estigmatizadas como discapacitadas y seres disfuncionales socialmente.

Las mujeres sin regla, afirmaba el doctor Barrios, eran “medio hombres” y padecían mil males.²⁸ “Sin la ‘costumbre’, las mujeres se hacían estériles, tenían... cirroses, tumores o cáncros, eripiselas... llagas malignas y solían pararse muy confundidas”. Por lo demás, las mujeres que sufrían de este problema, “solían tener locuras melancólicas”.²⁹ A ellas, coincidía Juan de Cárdenas, “se les quiebra aquel color vivo y rosado que a la mujer hermosa”.³⁰

Escuchando estas ideas, no es difícil pensar en la angustia y el miedo que debió aquejar a muchas mujeres que vivían en la Nueva España con este problema. Y es que a decir de los doctores del reino, este mal era muy común entre las mujeres de las Indias, sobre todo entre las mujeres españolas y blancas. Tanto Barrios, como Farfán explicaban que el problema se debía a que “las mujeres y señoras de las Indias, mayormente las de la Nueva España (eran) muy dadas a este vicio de comer tierra, barro, cacao

²⁷ Cárdenas, *Problemas y secretos*, p. 288.

²⁸ Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 164.

²⁹ Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 164.

³⁰ Cárdenas, *Problemas y secretos*, p. 287.

y semejantes inmundicias ... (que) cierran y opilan terriblemente las ... vías y vasos".³¹ A decir de ambos médicos, la causa de dicha costumbre entre las mujeres de esta tierra era "que muchas lo hacen de puro vicio, pretendiendo solamente con esto traer quebrado el color, que llaman color de damas".³²

Farfán añadía que la regla no bajaba a las mujeres novohispanas debido a que éstas vivían con "mucho ocio y poco ejercicio". Además, al parecer, las mujeres de aquel reino sufrían de dicho mal no sólo por pecar de vanidad y pereza, sino también de gula: "...dos cosas hacen muy bien las mujeres de la Nueva España porque a todas horas del día y muchas de la noche las verán comer golosinas. Mayormente el cacao comido y bebido y éste no les ha de faltar. Otras se hartan de chocolate que es una bebida de muchas cosas entre si muy contrarias, gruesas y malas de digerir. Comen frutas verdes mal maduras todo el año. Otras no se ven hartas de limas y sal y de naranjas agras y dulces. Otras comen tierra de adobes y no dejan tapadera de jarro colorado y aun el jarro que no tragan".³³ De acuerdo con las ideas del médico, todas estas cosas causaban que la sangre se engruesara y no pudiera bajar.

Ahora bien, la ausencia de regla generó miedos y temores relacionados con el significado que este síntoma tenía en el universo cultural de la identidad femenina en la Nueva España. Pero más allá de esto, las mujeres que no tenían la regla también podían experimentar preocupación y miedo, sobre todo si este mal coincidía con la presencia de ciertos comportamientos recientes y poco virtuosos en su vida cotidiana. Por distintos motivos, el miedo a quedar embarazada fuera del matrimonio fue motivo de angustia y preocupación entre mujeres de muy diferente estrato y condición social.³⁴

³¹ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

³² Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

³³ Farfán, *Tractado breve*, p. 34.

³⁴ Entre otros historiadores, Pilar Gonzalbo, Tomás Calvo y Asunción Lavrín han apuntado que los nacimientos fuera del matrimonio fueron una realidad frecuente y cotidiana en la sociedad novohispana. A pesar de los estigmas sociales y culturales que existían en contra de las mujeres poco virtuosas que se embarazaban de esta manera, al parecer, la moral de los habitantes de la Nueva España fue al menos flexible y permisiva en este sentido. No obstante, es probable que algunas mujeres de sectores más altos sí hayan sentido enorme preocupación al poner en peligro la honra de su familia mediante un embarazo de este tipo. Por lo demás, incluso entre las mujeres menos preocupadas

Pero las irregularidades del ciclo menstrual también asustaban cuando éstas se traducían en goteos ocasionales o sangrados abundantes. Cuando las mujeres tenían sangrados pequeños, éstas podían sospechar que, llegado el momento, tendrían dificultades para preñarse y parir; además, el exceso de sangre generó temor y pesadumbre ya que aquella “enfermedad” causaba “mal color, hastío... falta de respiración y los ojos hinchados y melancólicos”.³⁵

De acuerdo con varios médicos de la época, las mujeres que sangraban mucho, sufrían enormemente, ya que a éstas se les hinchaban las piernas, perdían las fuerzas, tenían mala gana de comer y no podían coser.³⁶ A decir del doctor Farfán, las que más sentían esto eran “las casadas por las obligaciones que tienen al matrimonio y por ser un mal asqueroso”.³⁷

Ya desde la Edad Media, la relación entre la sangre menstrual y lo sucio, impuro y asqueroso generó tabúes relacionados con la vida sexual de las parejas. Para Santo Tomás, era “prohibido al marido llegar a pedir el débito estando con sangre y no sólo a el marido sino también a la mujer (es ilícito) estando con su costumbre pedir el débito”.³⁸

Entre muchos sectores sociales de la Nueva España, la sangre menstrual tuvo un valor mágico y pernicioso. Muchas brujas y hechiceras incluyeron en sus brebajes y pócimas de amor este poderoso ingrediente. Por otra parte, el carácter misterioso del menstuo también se hizo presente en la creencia de que tener relaciones sexuales en medio de la regla podía causar males terribles. Así, por ejemplo, fue un lugar común el pensar que tener trato con las mujeres estando con sangre podía causar que se engendrasen monstruos o que los hombres se contagiasen de sífilis y lepra.³⁹

por su honra y la de su familia, el convertirse en madres solteras seguramente generó miedo y temor ante las dificultades que dichas mujeres tendrían que enfrentar para mantener solas a sus hijos.

³⁵ Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 165.

³⁶ Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 165.

³⁷ Farfán, *Tractado breve*, p. 43.

³⁸ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p. Esta prohibición era herencia de la tradición judía.

³⁹ Juan de Barrios dedica algunas líneas de su tratado para combatir estas creencias populares. Ya desde el Renacimiento, algunos médicos europeos intentaron desmentir la idea de que la sangre menstrual tuviese efectos dañinos para la salud. Aquellos doctores

La regla fue un claro síntoma de transición entre la etapa de la vida infantil femenina y la etapa adulta en el ciclo vital de las mujeres. En este sentido, otro de los síntomas físicos de dicha transición fue la experiencia del deseo y, en consiguiente, la iniciación de la vida sexual activa.

EL DESEO Y LA SEXUALIDAD:
ENTRE LA ANGUSTIA Y EL PLACER

Ya en los textos bíblicos, la figura femenina se asocia con la sensualidad, el deseo y la concupiscencia. La relación entre Eva y el pecado fue una constante en los textos de muchos teólogos medievales que hicieron de la mujer sinónimo de lujuria y perdición. A decir verdad y a pesar de las restricciones morales y religiosas del cristianismo, durante los siglos XVI y XVII, muchas doncellas tanto de Europa como de América no pudieron contener los instintos que tan mala fama les habían ganado.

En este sentido, los lamentos de Teodosia, nuevamente en “Las dos doncellas” de Cervantes hablan del pesar que dichas mujeres experimentaban después de entregarse a los efímeros instantes del placer: “¡Ay honra menospreciada! ¡Ay, mal de amor mal agradecido! ¡Y ay de mí una y mil veces que tan rienda suelta me dejé llevar de mis deseos”.⁴⁰ La culpa, el miedo y el arrepentimiento se hacían presentes en la exclamación de esta joven desesperada.

En el caso de la Nueva España, no obstante las culpas, los temores y las preocupaciones que la experiencia del deseo podía despertar entre muchas mujeres, el número de nacimientos ilegítimos, lo mismo que la cantidad de hechizos para conseguir la “comunicación carnal” con los hombres y sobre todo, la gran mezcla de razas que se dio en aquella sociedad, muestran que el deseo femenino fue una constante cotidiana con efectos económicos, culturales y sociales de gran importancia.⁴¹

A pesar de que las experiencias del gozo y el deseo se encontraban fuertemente restringidas a ciertos espacios y ocasiones bien determinados, al parecer, no todas las mujeres de la Nueva España se limitaron a vivir

hablaron del menstuo como un producto excremental más del cuerpo humano. Ver Maclean, *The Renaissance*, p. 40.

⁴⁰ Cervantes, *Novelas*, p. 285.

⁴¹ Ver Asunción Lavrín, “La sexualidad” en Rubial, *Historia de la vida cotidiana*, pp. 490-492.

el placer corporal de acuerdo con las rígidas normas de la iglesia católica. Algunas, entregadas a la pasión amorosa, olvidaban los principios de la religión y se daban al disfrute de la amistad carnal con los hombres.

El caso de Catalina de Chávez es un ejemplo de ello. Denunciada por el capitán García Pérez ante el Santo Oficio, esta desdichada mujer olvidó las restricciones para vivir la sexualidad impuestas por la moral católica y las autoridades eclesiásticas. Contaba el delator cómo “estando en el acto carnal con ella, ella dijo no hago esto contigo sino con Dios y tú eres mi Dios eterno y reniego de Dios lo cual dijo tres o cuatro veces”.⁴²

El aterrorizado denunciante no entendía qué había movido a la loca mujer a decir algo así. La única explicación que el capitán encontraba era “que el demonio la tuviese ciega estando en aquel estado o privada de juicio porque de otra manera no puede creer que pudiese decir tan grandes torpezas y blasfemias”.⁴³

Es interesante recordar cómo en el lenguaje de las monjas de la época, el placer del encuentro místico con Cristo muchas veces se tradujo en imágenes de deleite físico y erótico. En una monja, la experiencia de este tipo de sensaciones amorosas no ponía en peligro ni su salvación ni la honra de nadie y por lo tanto no era motivo de miedo, remordimiento ni temor.

Encerradas en el claustro y desde su experiencia mística, las religiosas podían experimentar gozo, placer y éxtasis corporal a partir de la relación con su “esposo” legítimo sin perturbar el orden social. En contraste, las mujeres como Catalina que se entregaban al goce de los sentidos y peor aún, que expresaban dichas sensaciones mediante frases blasfemas, ellas sí amenazaban no sólo el dogma de la Iglesia, sino también, la moral religiosa que daba cohesión y sentido a la vida de los habitantes de la Nueva España.

En este caso, las fronteras entre lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido hacían la diferencia: la experiencia mística que en una monja podía generar placer corporal y admiración pública, en una mujer seglar podía ser motivo de miedo y persecución. Sin embargo, a pesar de los posibles miedos a vivir y expresar el deseo de aquella manera, para muchas

⁴² Inquisición, Archivo General de la Nación, México, en adelante AGNM, V. 368, Exp. 129.

⁴³ Inq. AGNM, V. 368, Exp. 129.

mujeres fue más fácil lidiar con aquellos temores que soportar el miedo a no tener acceso al contacto corporal con los hombres.

Así lo muestra la historia de Mónica de la Cruz, mujer que en 1636 acudió con una hechicera de Cholula después de perder a sus dos amantes. Mónica recurrió a las artes de la magia para que aquellos hombres “volviesen a su ilícita comunicación”; para lograrlo, la mujer derramó en frente de la casa de los susodichos una pócima de “aguartilla, sal y alucema”. Además, con tal de recuperar a sus deshonestos amigos, también utilizó “una pelotilla de chocolate y romero”.⁴⁴

Los casos anteriores hacen pensar en el deseo como un elemento cotidiano en la vida de muchas novohispanas. Es bien sabido que desde los primeros tiempos del cristianismo, la Iglesia se encargó de atemorizar a las mujeres que sentían esta necesidad corporal. Ya en la Edad Media y el Renacimiento, muchos médicos insistieron en la idea de que las mujeres que experimentaban deseo eran proclives a padecer terribles enfermedades.⁴⁵

En la Nueva España del siglo XVII, la medicina se rigió por las ideas medievales y renacentistas que llegaban de Europa al Nuevo Mundo. De esta manera, muchos médicos de este reino americano adoptaron diversas teorías científicas relacionadas con el deseo y la sexualidad propias de Occidente. Así, el doctor Juan de Barrios opinaba que “las mujeres que son más húmedas, las que tienen úteros húmedos y las que apetecen más al varón y son falaces” eran las más proclives a enfermarse de purgaciones blancas, “que es enfermedad que apenas sana una, si no que mueren miserable muerte”.⁴⁶ Por lo demás, continuaba el médico español radicado en la Nueva España, “el darse mucho a Venus”, como se decía comúnmente, era realmente dañoso “a los ojos, al cerebro... a los

⁴⁴ AGNM, Inquisición, V. 562, Exp. 5 f. 510r.

⁴⁵ Es muy importante reparar, también, en que desde la Edad Media, muchos otros médicos, influidos en gran medida por el saber de la medicina árabe, comenzaron a defender la conveniencia de que las mujeres experimentaran placer y gozo para estar sanas. Sin embargo, para fines de esta investigación, lo que se quiere destacar es la dimensión del miedo y la angustia frente a las experiencias femeninas corporales. En mis investigaciones futuras pretendo explorar la contraparte del miedo hacia el deseo y el placer de las mujeres tanto en las sociedades europeas de la Edad Media como en la sociedad novohispana del siglo XVII.

⁴⁶ Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 168.

nervios y al estómago”. Tener muchas relaciones “hace venir la vejez antes de tiempo, acarrea gota, en fin...que acarrea mil enfermedades”.⁴⁷

Es decir, bajo aquella concepción, el deseo no sólo ponía en riesgo la salvación del alma, sino también, amenazaba seriamente la salud de las mujeres. No obstante, a pesar de lo dañino que podía resultar para ellas experimentar deseo, al mismo tiempo se creía que si éste no era satisfecho, podía causar enfermedades a veces incluso mortales. Entre los padecimientos más comunes de este tipo estaba el “mal de madre”, una enfermedad que, en palabras del doctor Farfán, casi “todas lo padecen”.

El mal de madre daba síntomas muy específicos: “calentura, congojas, ansias y desmayos”.⁴⁸ Además, a veces, causaba espasmos, encogimiento de nervios y que las enfermas quedaran como muertas. De acuerdo con el médico sevillano, el padecimiento era más frecuente entre viudas y mujeres que tenían ausentes a sus maridos y menos común entre doncellas y continentes.⁴⁹

La causa del mal era sencilla: éste se presentaba cuando las mujeres, al no poder tener relaciones sexuales, “retenían la semilla”. Esto es lo que explicaba el doctor Barrios sobre la enfermedad: “a las mujeres que tienen deseo de juntarse con hombres...el ausentarse mucho o del todo el trato del hombre es causa de que les salga por la madre...lo que asemejamos a miembro de hombre...y esta enfermedad en las mujeres mozas se cura y en las viejas con mucha dificultad”.⁵⁰

Es curioso que en la Nueva España, sociedad católica donde la represión del deseo era un principio importante para proteger la moral y el bien común, entre las mujeres con una vida sexualmente activa, la abstinencia se considerara una amenaza para la salud. Probablemente, estas teorías científicas fuesen compartidas únicamente por una elite de médicos, pero no es extraño pensar que aquellas ideas contasen con una versión popular por ejemplo, entre comadres y parteras. El propio doctor Farfán aclaraba que él no estaba escribiendo para especialistas, sino para la gente del común.

Frente a la posibilidad de contraer semejante mal, el médico paliaba el temor de las abstinentes ofreciendo el remedio para el mismo.

⁴⁷ Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 168.

⁴⁸ Farfán, *Tractado breve*, p. 73.

⁴⁹ Farfán, *Tractado breve*, p. 72.

⁵⁰ Barrios, *Verdadera cirugía*, p. 171.

De esta manera, Farfán revelaba que la enfermedad se podía curar “usando todas las cosas que provocan estornudar porque esto quita el mal de madre”.⁵¹

Muchas veces, el padecimiento anterior podía estar acompañado de melancolía y locura.⁵² Desde la Antigüedad, Hipócrates y Erasítrato habían dedicado sus estudios a buscar la causa del morbo melancólico o enfermedad de amor.⁵³ Herederos de dicha tradición médica, muchos doctores de la Edad Media y el Renacimiento en Europa y, por lo visto, también en la Nueva España, coincidieron en que la causa de dicho mal no era otra que la pasión secreta o el deseo mal correspondido.⁵⁴

Para aquellos especialistas, el amor era una peligrosa enfermedad que podía afectar las facultades del pensamiento lo mismo que perturbar las funciones del cuerpo.⁵⁵ Por lo demás, la enfermedad de amor también podía tener efectos terribles al poner en peligro el orden y la armonía de la sociedad.

Los remedios contra la melancolía erótica fueron muchos y variados; éstos iban desde exponer al enfermo a la vista del ser amado, hasta procurar la consumación del coito para expulsar los humores excedentes, eliminar las ideas fijas y, de acuerdo con Rufus de Éfeso, “disolver el amor”.⁵⁶ En otras ocasiones, las curas eran más drásticas; el médico portugués Pedro Hispano recomendaba que si alguien caía enfermo de amor, lo mejor era “untar heces frescas de la persona amada en la planta del pie derecho del amante y cálcese: después de oler el hedor desaparecerá el hechizo”.⁵⁷ Los remedios del médico lusitano fueron adoptados en los tratados de Agustín de Farfán.⁵⁸

A diferencia de las relaciones para satisfacer el deseo y para obtener placer, en las sociedades católicas del siglo XVII, el coito terapéutico no generó ningún tipo de temor ni preocupación colectivos; por el contrario, este acto se vio como un remedio eficaz para recobrar la salud. En este

⁵¹ Farfán, *Tractado breve*, p. 77

⁵² Farfán, *Tractado breve*, p. 73.

⁵³ Bartra, *El siglo de oro*, p. 128.

⁵⁴ Bartra, *El siglo de oro*, p. 129.

⁵⁵ Bartra, *El siglo de oro*, p. 130.

⁵⁶ Bartra, *El siglo de oro*, p. 134.

⁵⁷ Bartra, *El siglo de oro*, p. 134.

⁵⁸ Bartra, *El siglo de oro*, p. 134.

sentido, las prostitutas ofrecieron a la sociedad un servicio muy importante. A diferencia de las esposas y doncellas que no siempre estaban en posibilidad de ayudar a sus maridos a curarse, el cuerpo de las mujeres públicas podía utilizarse para ello, con la ventaja, además, de no poner en riesgo la honra, la salud, la salvación ni el equilibrio familiar.⁵⁹

Otra de las condiciones que validaba la unión carnal entre un hombre y una mujer y por ende, que paliaba los miedos alrededor de las relaciones sexuales fue el matrimonio. Ya desde el siglo XIII, algunos teólogos como el obispo sevillano, Pedro de Cuéllar, insistió en que los cónyuges debían darse el “debito carnal”;⁶⁰ en 1587, el Papa estableció que el débito matrimonial era una obligación de los cónyuges, aunque dicho acto tenía el único objetivo de la procreación.⁶¹ Para las mujeres de la Nueva España, la vida matrimonial no anuló la posibilidad de experimentar miedos, preocupaciones y angustias alrededor de su cuerpo.

MIEDOS Y TEMORES CORPORALES DENTRO DEL MATRIMONIO Y DE LA VIDA FAMILIAR

Para el cristianismo, el matrimonio era un remedio para la concupiscencia. Las palabras de San Pablo a los corintios, “vale más casarse que abrasarse” hablan por sí solas. Sin embargo, en principio, el placer entre los cónyuges tampoco estaba bien visto por muchos teólogos de dicha religión.

La vida íntima de las parejas casadas también estaba altamente reglamentada por la Iglesia y la moral religiosa y en el mayor de los casos, los confesores eran quienes controlaban y dirigían los más mínimos detalles de los encuentros sexuales de sus feligreses. De esta manera, muchas mujeres sintieron temor, miedo y preocupación al practicar una sexualidad diferente a la que los párrocos les autorizaban.

En 1625, Beatriz de las Casas, vecina de la ciudad de Puebla de los Ángeles solicitó el divorcio de su marido. La causa de aquella petición

⁵⁹ Ver Bartra, *El siglo de oro*, p. 138.

⁶⁰ González, “De amor y matrimonio en la Europa medieval”, en Company, *Amor y cultura*, p. 33.

⁶¹ Ver Asunción Lavrín, “La sexualidad”, en Rubial, *Historia de la vida cotidiana*, p. 497. El débito matrimonial sólo podía negarse si la mujer estaba enferma, embarazada y como se ha visto en páginas pasadas, si ésta tenía la regla.

era que hacía dos años y medio, Andrés Farías, su esposo, “la hacía hacer el pecado nefando con muchas amenazas y encerrándola con una daga en las manos la amarraba y que de aquel modo hacía con ella el pecado nefando”.⁶²

Andrés insistía en que aquello no era pecado, porque ella sólo obedecía lo que su marido le ordenaba; que en todo caso, el que pecaba era él y que por eso le pedía que no se confesara, pues él ya lo haría después. A pesar de los contundentes argumentos de su esposo, Beatriz nunca se dejó convencer. El miedo a estar pecando de algo tan terrible la llevó a confesarse con un fraile del Carmen que la cercioró de que en efecto, lo que su marido hacía con ella era un pecado gravísimo para los dos.

La violencia conyugal y el forzar a las mujeres a que cometieran actos corporales indeseables para ellas no fue situación extraña en la Nueva España. La sumisión era un valor femenino muy apreciado por los esposos, pero además, era una de las virtudes más promovidas por las propias autoridades eclesiásticas que veían en ella una condición indispensable para ser una buena esposa.

El temor a ser violentadas fue una constante entre muchas mujeres que se quejaron ante los tribunales de justicia y que incluso llegaron a pedir, también, el divorcio. Ése fue el caso de Ana Rodríguez, española que quería separarse de Pedro Velasco por el “temor reverencial” que causaba en ella su padre. Entre los argumentos para solicitar el divorcio, Ana expresó que el respeto que debía a su padre, así como el miedo que acompañaba dicho sentimiento le impedían seguir casada con Pedro Velasco. El abogado del marido argumentó que Juan Rodríguez, progenitor de la esposa, nunca había sido un hombre violento y que lo que verdaderamente movía a Ana a pedir el divorcio de Pedro Velasco era “no querer cumplir con la cohabitación y uso del matrimonio”.⁶³

Frente a la defensa del marido, Ana acusó a Pedro de haberla herido, a lo que el abogado respondió que esa era una acusación falsa, puesto que Velasco siempre había tratado a su mujer con “respeto marital y amor”, pero que en todo caso, continuaba el defensor, “tampoco se requiere con el marido que sea todo suavidad y que la mujer se gobierne por sus antojos y albedrío, que la coerción moderada en el marido no sólo es profunda

⁶² AGNM, Inquisición, V. 510, Exp. 127, f. 570r-570v.

⁶³ AGNM, Inquisición, V. 559, exp. 28, f. 268-269r.

sino lícita y permitida”.⁶⁴ El fallo del juez fue definitivo: mandar a Ana que regresase con su esposo para que cohabitase con él.

Entre las situaciones de violencia intrafamiliar que más miedo debió generar entre las mujeres con relación a su cuerpo se encontró el incesto.⁶⁵ Al parecer, a pesar de estar fuertemente prohibidas por la Iglesia, en la Nueva España, las relaciones de este tipo fueron francamente comunes.⁶⁶

De acuerdo con lo que registran los documentos, los temores propios de esta situación oscilaron entre el miedo a la violencia y los maltratos de los padres que obligaban a sus hijas a tener relaciones o contactos eróticos con ellos y el terror a la condena eterna inculcado por la Iglesia.

El caso de Teresa de Guzmán y su hermana Josepha muestra el ambiente de angustia en el que vivieron muchas mujeres de la Nueva España expuestas a situaciones de violencia corporal similares. En 1674, Josepha, hermana de Teresa acudió al Santo Oficio a denunciar a su padre, Sebastián del Castillo, cacique mestizo del pueblo de Coyoacán.

El motivo de la denuncia era que Josepha, “inlimitadas veces vio que el dicho su padre andaba retozando con la dicha su hermana en la casa donde vivían pellizcándola”.⁶⁷ A decir de la testigo, Sebastián miraba a su hija “de arriba abajo” y muchas noches le llamaba a su cama para que le apretase los pies. Josepha aconsejaba a Teresa que no fuera, pero ésta no podía negarse a las exigencias de su padre.

Los actos de Sebastián llegaron a tal extremo que, una noche, mientras Josepha dormitaba en su aposento, escuchó que su hermana visitaba a su padre “y oyó que rechinaba mucho la cama de su dicho padre y concibió que estaban conociéndose carnalmente”.⁶⁸

De manera cotidiana, el cacique coyoacanense pedía a Teresa que le acariciase el cuello, la abrazaba por los pechos y cuando ésta se lavaba la cabeza en el patio sin que su padre la viera éste la reñía y la maltrataba. Sebastián tenía prohibido que sus hijas o su mujer se confesaran con

⁶⁴ AGNM, Inquisición, V. 559, Exp. 28, f. 269.

⁶⁵ Vale la pena señalar que, en la Nueva España, el incesto se expresó de dos formas distintas. Por un lado, los matrimonios consanguíneos, altamente frecuentes y por otro, las relaciones sexuales entre parientes de primero y segundo grado.

⁶⁶ Asunción Lavrín, “La sexualidad”, en Rubial, *Historia de la vida cotidiana*, p. 498.

⁶⁷ AGNM, Inquisición, V. 619, Exp. 6, f. 504.

⁶⁸ AGNM, Inquisición, V. 619, f. 506.

ningún fraile y mucho más, que contasen lo que hacía con Teresa. A pesar de ello, finalmente, más atemorizada frente al riesgo que también ella corría si continuaba callando la historia que ante a las posibles represalias de su padre, Josepha decidió denunciar a este último “por temor que no hiciese con ella lo que con su hermana Teresa”.⁶⁹

EL MIEDO Y LA MATERNIDAD:
LA PROCREACIÓN, EL EMBARAZO Y EL PARTO

A pesar de la existencia de relaciones prohibidas que hacen pensar en la búsqueda de emociones sensuales ajenas al acto de la procreación, para la Iglesia católica, el verdadero y único fin de los encuentros sexuales era el de la concepción. De acuerdo con las ideas judeocristianas, la mujer había sido creada para acompañar y ser amada por el hombre; para que esta condición se cumpliera, la esposa debía tener la posibilidad de darle hijos a su marido. Una mujer incapaz de cumplir con dicho acto no podía ser verdaderamente querida por un buen esposo. Bajo esta concepción de la vida y el mundo, las mujeres que no podían embarazarse sentían miedo, angustia y temor de ser rechazadas y estigmatizadas no sólo por sus esposos, sino por la propia sociedad. Las palabras del doctor Farfán hablan al respecto:

Acá los hombres casados cuando no tienen hijos no andan contentos y parece que no quieren bien a sus mujeres...Esta es cosa natural como en los brutos se ve que procuran conservar su especie por la generación y esto mucho más en los hombres como capaces de razón.⁷⁰

Los doctores de la época sabían que para engendrar era necesario que “las simientes de varón y mujer se junten y se atraigan en lo hondo de la madre”.⁷¹ Para ello, los cónyuges debían tener relaciones sexuales pero en ocasiones, a pesar de la actividad íntima entre las parejas, la mujer no quedaba embarazada. Esta situación generaba angustia y temor entre muchas que no querían ser despreciadas por sus maridos.

⁶⁹ AGNM, Inquisición, V. 619, f. 505.

⁷⁰ Farfán, *Tractado breve*, p. 231.

⁷¹ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

La preocupación por no quedar embarazada se vivía desde el momento mismo del encuentro sexual. Y es que de acuerdo con los conocimientos médicos de la época, las mujeres que “no tenía delatación en el acto” difícilmente quedaban preñadas. En este sentido, muchas esposas que no experimentaban orgasmos podían sentirse temerosas ante su supuesta discapacidad para concebir.⁷²

Si la falta de embarazo persistía, era importante descubrir quién tenía la responsabilidad del problema. Para ello, para saber si la mujer era la culpable de dicha situación, el doctor Barrios recomendaba que la esposa se “sahumare con mirra por abajo; no percibiendo el olor por las narices y el sabor, no está en ella la culpa o si se metiere ajos en la madre, si a cabo de un día sintiere el sabor o olor como en la mirra”.⁷³ El sentirse culpable de la infertilidad en el matrimonio debió generar profundos sentimientos de angustia y desasosiego entre muchas mujeres convencidas de que la maternidad era su función biológica y social más importante.

Ahora bien, seguramente, entre muchas novohispanas la infertilidad fue motivo de miedo y preocupación; sin embargo, para otras, el quedar embarazadas también resultó amenazante y riesgoso. Entre las solteras, estar esperando un hijo fue sinónimo de deshonor para los padres, esposos y hermanos, lo mismo que motivo de ruina para la fama personal; para otras, estar esperando un hijo generó preocupación y miedo frente a las dificultades para conseguir el sustento del niño.

Ante la incertidumbre y el temor de estar esperando o no, muchas mujeres recurrieron a diversas pruebas para salir de la duda. Las comprobaciones médicas más ortodoxas consistían en observar ciertos síntomas físicos. Ya lo decía el doctor Barrios en sus tratados: a la mujer embarazada “le falta la costumbre, tiene vascas, tiene vómitos y gana de vomitar... tiene dolor hacia el ombligo...no tiene buen color y tiene ojeras y los ojos muy hundidos”.⁷⁴

Pero además, había otras pruebas menos empíricas. “Si quieres saber si una mujer está preñada dale a beber aguamiel antes que se duerma; si

⁷² Juan de Barrios explicaba que entre las mujeres sanas era imposible concebir sin delatación, mientras que algunas enfermas podían embarazarse sin experimentar esas sensaciones. Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

⁷³ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

⁷⁴ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

la tal tuviere retortijones en el vientre está preñada y si al contrario no lo está”, aconsejaba Barrios también.⁷⁵

No todas las mujeres de la Nueva España acudían con médicos catedráticos ni tenían acceso a los remedios y consejos de los mismos para conocer su estado. No obstante, ellas también vivieron angustia y temor ante la posibilidad de estar preñadas. Ese fue el caso de Catalina Pérez, una mulata del Valle de Amilpas que en 1614 “teniendo grande la barriga llamó a una india para que viese si estaba preñada y que habiéndola visto le había dicho que no estaba preñada sino que tenía en la barriga unas sabandijas. Y la dicha mulata para saber si estaba preñada o no había bebido el peyote y que habiéndolo bebido había visto que estaba preñada y que había visto que su marido estaba muerto”.⁷⁶

Pero los miedos y preocupaciones alrededor de la maternidad no se limitaban a esta primera etapa. Para muchas novohispanas, el parto también fue un momento difícil no exento de angustia y temor. Para las religiones judeocristianas, el dolor en el parto era un síntoma que denotaba la impureza femenina. El parir con sufrimiento era la pena que Dios había elegido para castigar a Eva y sus hijas por el Pecado Original.⁷⁷

En su tratado de medicina, el doctor Barrios explicaba que las pariturientas con más riesgo eran las primerizas que siempre temían que el niño no pudiera salir porque entonces se procedía “a cortar, aviendo pocas esperanzas de que su madre viva”.⁷⁸

Para facilitar el parto, el mismo médico recomendaba que la embarazada tuviera cuidados especiales: “a de usar aire templado, no a de oler cosas de mal olor, a de andar bien vestida y a de tener regalo y deleites y ase de procurar dar contento y de que no se enoje no tome ningún sobresalto ni temor. No a de estar en soledad ni a de oír tiros, ni truenos, ni temblores de tierra, a de comer buenas comidas y si tiene antojos aunque sean comidas mal sanas las puede comer y si se le antojan vestidos no se los an de negar. Porque yo vi una señora en la calle de San Francisco

⁷⁵ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

⁷⁶ AGNM, Inquisición, V. 302, Exp. 89, f. 128.

⁷⁷ Es interesante que Martín Lutero haya intentado, también, paliar el sufrimiento del parto hablando de la gratificación incomparable que debía ser la maternidad para las mujeres. Maclean, *The Renaissance*, p. 18.

⁷⁸ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

que se le antojó una delantera de una cama y no se la mercaron y luego aquel día mal parió”.⁷⁹

Frente a los riesgos de mal parir, muchas novohispanas se sentían inseguras y amenazadas en aquel momento. Para paliar la angustia, la mayor parte de ellas acudía a parteras y comadres experimentadas, reconocidas incluso por los médicos como las personas que más sabían qué hacer en el alumbramiento.⁸⁰ El saber científico y el saber popular se encontraban en las recomendaciones y prácticas para parir de manera exitosa.

De esta manera, por ejemplo, mientras el doctor Barrios afirmaba que “muchas veces las ventosidades es causa [del mal parir]”, situación que de acuerdo con el médico se enmendaba “con comer anís, clavos y canela”, la vieja Inés, partera mulata de la ciudad de México, “ponía chinelas sobre el vientre [de las parturientas] para echar los gases”.⁸¹

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

En la Nueva España, el cuerpo femenino fue una pieza clave para mantener la continuidad de la vida, pero también, para conservar muchos intereses económicos y sociales, así como para reproducir el sistema de valores, ideas y creencias que dio orden y sentido a la existencia. Curiosamente, a pesar de tratarse de una sociedad profundamente patriarcal, en el universo simbólico novohispano, el cuerpo femenino tuvo, sin duda, un lugar fundamental.

No obstante, si bien en la vida cotidiana, el cuerpo de las mujeres jugó un papel trascendente en la construcción y reconstrucción del orden económico, social y cultural de dicho reino americano, lo cierto es que los historiadores han prestado poca atención a su estudio.

Como la de muchas otras mujeres en la historia, la corporalidad de las novohispanas se vivió, concibió y experimentó oscilando siempre entre los designios de la Naturaleza y los vericuetos de la cultura. Fue allí, precisamente entre estas dos dimensiones, que los hombres y las mujeres de la Nueva España construyeron, padecieron y transmitieron un conjunto de miedos, temores y preocupaciones colectivos en torno al cuerpo femenino.

⁷⁹ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

⁸⁰ Barrios, *Verdadera cirugía*, s.p.

⁸¹ AGNM, Inquisición, V. 360, Exp. 55, f. 159.

Los miedos alrededor de la corporalidad de las mujeres se construyeron a partir de códigos culturales particulares. La concepción de la feminidad, el significado de la salud y la enfermedad, la importancia del cuerpo de las mujeres como vía para conseguir la salvación o condenarse en el infierno, las nociones de belleza, pureza, suciedad o decencia son sólo algunos de los límites simbólicos dentro de los que se construyeron y reprodujeron dichos temores colectivos.

Como otros miedos culturales, en la Nueva España, los miedos alrededor del cuerpo de las mujeres movieron a las personas a actuar de determinada manera, a buscar ciertas cosas, lo mismo que a modificar ciertos comportamientos cotidianos. Es decir, los miedos a la corporalidad motivaron acciones sociales, generaron diferente tipo de intercambios materiales y emocionales e incidieron en la producción y reproducción de ciertos saberes compartidos. Así, por ejemplo, el temor se tradujo en la aparición de remedios, recetas, hechizos, hábitos, costumbres, rutinas y cuidados encaminados a paliar la angustia y la preocupación en la cotidianidad.⁸²

Rastrear los miedos culturales en torno a la corporalidad femenina abre un valioso camino para descubrir y reconstruir cómo se miraba y cómo miraban las propias mujeres seglares su cuerpo. En el universo de dichos temores, de su producción y transmisión cotidiana, los historiadores tienen una fuente privilegiada para descifrar la construcción de distintas identidades femeninas novohispanas. En este sentido, el estudio de los miedos relacionados con el cuerpo de las mujeres fuera de los conventos, es útil para revisar el proceso de construcción cultural de emociones como el temor y la angustia, pero además, puede arrojar algunos indicios para explorar la experiencia de la individualidad en una sociedad corporativa que privilegió las formas comunitarias y colectivas de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

BARRIOS, Juan de, *Verdadera cirugía, medicina y astrología*, Cambridge Mass, General Microfilm, s. f.

⁸² Olbeth Hansberg ha insistido en cómo la experiencia de los miedos motiva diferente tipo de acciones para intentar reducir los riesgos y la vulnerabilidad. Ver Hansberg, *La diversidad*, p. 52.

- BARTRA, Roger, *El siglo de oro de la melancolía: textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998.
- BODEI, Remo, *Geometría de las pasiones: miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006.
- CÁRDENAS, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Madrid, Alianza, 1988.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *Novelas ejemplares*, México, Porrúa, 2004.
- COMAS, Juan, *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, Universitat de Valencia, Valencia, 1995.
- DOUGLAS, Mary, *Risk and Blame. Essays in cultural theory*, Nueva York, Routledge, 1992.
- ELSTER, Jon, *Alquimias de la mente: la racionalidad y las emociones*, Barcelona, Paidós, 2002.
- FARFÁN, Agustín, *Tractado breve de cirugía y del conocimiento y cura de algunas enfermedades que en esta tierra más comúnmente suelen aver*, México, Casa de Antonio Ricardo, 1579.
- GALINDO, Pedro, *Verdades morales en que se reprehenden y condenan los trajes vanos, superfluos y profanos con otros vicios y abusos que oy se usan: mayormente los escotados y deshonestos de las mujeres; dedícale al muy augusto u venerable sacramento del altar*, Madrid, Francisco Sanz, 1678.
- GONZÁLEZ, Aurelio, “De amor y matrimonio en la Europa medieval”, en Concepción COMPANY, *Amor y cultura en la Edad Media*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1991.
- HANSBERG, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LAVRÍN, Asunción, “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, en Antonio RUBIAL (coord.), tomo II, *La ciudad barroca. Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 489-519.
- LÓPEZ PIÑERO, José María y José PARDO TOMÁS, *La influencia de Francisco Hernández (1515-1587) en la constitución de la botánica y la materia médica moderna*, Universitat de Valencia, Valencia, 1996.

- MACLEAN, Ian, *The Renaissance notion of woman: a study in the fortunes of scholasticism and medical science in European intellectual life*, Cambridge, Massachusetts University, 1980.
- MATTHEWS-GRIEGO, Sara F., "Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen", en Georges VIGARELLO (dir.), *Historia del cuerpo. Del renacimiento a la ilustración*, España, Taurus, 2005, pp. 167-229.
- PAGLIA, Camille, *Sexual personae*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- PELLEGRIN, Nicole, "Cuerpo del común. Usos comunes del cuerpo", en Georges VIGARELLO (dir.), *Historia del cuerpo. Del renacimiento a la ilustración*, España, Taurus, 2005, pp. 113-167.
- PERELMUTER, Rosa, "Las voces femeninas en la poesía lírica de Sor Juana Inés de la Cruz", Margo GLANTZ (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 1998, pp. 201-214.
- RUBIAL, Antonio (coord.), *La ciudad barroca*, t. II de *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- SHILLING, Chris, *The body and social theory*, Newbury Park, California Sage, 1993.

LOS PELIGROS DEL MUNDO. HONOR FAMILIAR Y RECOGIMIENTO FEMENINO*

*Pilar Gonzalbo Aizpuru***

Todas las sociedades crean, eligen y ensalzan ciertos valores, de modo que los individuos ambicionan poseerlos y los exhiben como prueba de su calidad. En los niveles más altos de la clasificación social también las exigencias son más rigurosas y el riesgo de perder el prestigio resulta más agobiante. El honor, en el México de los siglos XVI a XIX, era uno de esos valores, capaz de acreditar la dignidad de una persona o de una familia y cuya conservación, por tanto, era de importancia primordial. El honor podía perderse por varios caminos y su pérdida siempre acarreaba la vergüenza; bien sabemos que la vergüenza es una de las formas más comunes del miedo. El comportamiento privado, no sólo debía someterse a la moral religiosa, sino a las exigencias sociales, y en cumplimiento de esas exigencias, se vigilaba con particular empeño a las mujeres.

Aunque nadie habría negado que la moral cristiana era igual para todos, tampoco cabía duda en cuanto a que las familias de la elite tenían “más honor” y que por ello estaban más comprometidas en su defensa. Tal honor, un bien intangible, era apetecido por quienes pertenecían a grupos intermedios, tan lejos de los nobles y grandes propietarios como de los obreros y sirvientes. A falta de blasones y de fortuna, se cuidaba la honra de las mujeres, lo que afectaba sobre todo a las doncellas y a las viudas; su lugar estaba en el hogar bajo la estrecha vigilancia de los varones de la familia.

* Agradezco la colaboración de Víctor Mendoza, siempre eficiente en las búsquedas de archivo.

** Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

Cuando una niña quedaba huérfana o una joven enviudaba, perdía la protección de su padre o marido y quedaba expuesta a todas las tentaciones y amenazas que se resumían como los peligros del mundo. En las familias más acomodadas no faltaban parientes dispuestos a velar por los huérfanos mientras administraban y disfrutaban su caudal; entre los menesterosos, poco podía importar la virginidad de una joven o la castidad de una viuda. Quienes carecían de riquezas, pero estaban sobrados de pretensiones de hidalguía, consideraban como una amenaza para su estatus el que una mujer de su familia quedase deshonrada. De ahí que buscasen el refugio de una institución en la que la reclusión garantizara la castidad y el régimen de internado propiciase la adopción de hábitos propios de una señora “decente”. Honor y religión, prestigio y moralidad se unían en el interés de las familias novohispanas deseosas de mantener su estatus.

LOS MIEDOS DEL CRISTIANO EN EL MÉXICO BARROCO

El cristiano no debe temer la muerte por la pérdida del cuerpo, este miserable cuerpo que no es más que la cárcel del alma. Lo que de verdad puede asustarle es el juicio inmediato a la muerte, y, con él, el inminente castigo por culpas cometidas en vida. Este cristiano, y más precisamente el católico de los siglos XVI a XVIII, sólo disponía de una receta para merecer un premio y no un castigo en el juicio final: vivir conforme a las normas de la Iglesia. Y precisamente eso era lo difícil cuando los “enemigos del alma” lo acorralaban y lo atraían en sentido contrario. Esos enemigos: el mundo, el demonio y la carne, eran fuerzas perversas que con sus tentaciones atractivas lo llevaban a la perdición. Por eso eran causa de miedo y por eso los predicadores, los textos catequísticos y los libros de devoción recomendaron los medios para combatirlos.

Contra el demonio no se sugerían más remedios que la penitencia y la oración, las devociones a determinados santos con cierta especialización (La Virgen ante todo) y la huida para quien se encontraba en situaciones de riesgo. La soberbia era el pecado identificado con el demonio y los actos de humildad el antídoto más eficaz. Aun así la lucha nunca era fácil, porque a mayores ejercicios de ascetismo más fuertes e insidiosos eran los ataques del maligno. Los penitentes cargados de escrúpulos de

conciencia y las monjas ansiosas de perfección eran presas codiciadas y víctimas predilectas de los ataques del maligno. Ignacio de Loyola recomendó a sus seguidores el “tercer grado de obediencia”, la humildad del intelecto, para vencer la soberbia de la razón, que pretendía razonar, discutir o incluso contradecir los preceptos promulgados por la Iglesia o las normas dictadas por los superiores.¹

La carne tenía como armas todos los placeres y satisfacciones que proporcionaban goces sensibles y que eran difíciles de combatir, porque no existía escondite en el que el hombre pudiera desprenderse de su propio cuerpo. Los enfrentamientos contra las tentaciones de la carne debían centrarse en las mortificaciones y penitencias, no sólo contra los atractivos de la sexualidad, que acarrea los más graves pecados, sino contra todos los deleites sensuales que debilitaban la voluntad y creaban hábitos de libertinaje. Y no bastaba con la austeridad en el control del propio cuerpo, sino que nadie estaba a salvo del engañoso señuelo de las caricias ofrecidas por un cuerpo ajeno, muchas veces enmascaradas con la apariencia de un sentimiento amoroso. El verdadero amor no buscaría la perdición del alma del amado por el camino del regalo de sus sentidos. La lujuria, la gula y la pereza eran resultado de las tentaciones de la carne.

El mundo, con sus vanidades y sus seducciones era, quizá, el más versátil de los enemigos en sus formas de atraer a los incautos, al mismo tiempo que el único que podía hasta cierto punto apartarse y, por tanto, el que se presumía que podía ser vencido mediante recursos prácticos. En estos recursos cabía la intervención de otras personas capaces de ayudar al potencial pecador, quienes procuraban la salvación de otros, los que se suponía más débiles e inocentes. Porque a nadie se podía liberar de su propio cuerpo salvo con la muerte y no había muros capaces de impedir el paso de Lucifer; pero sí se podían crear fortalezas fuera del mundo para que dentro de ellas se conservase la pureza. Era el recurso que habían empleado desde tiempos antiguos los eremitas en los desiertos y los monjes y las monjas encerrados en los monasterios con profesión de votos religiosos. Y fue durante varios siglos el remedio para evitar la “perdición” de niñas y mujeres que, sin abrazar el estado religioso, por

¹ Ignacio de Loyola, *Obras*. Abundan los testimonios de esta recomendación jesuítica en las Constituciones y en varios puntos de la Correspondencia.

decisión propia o por imposición de sus parientes, permanecieron por años en colegios y conventos.

Puesto que era indudable la natural debilidad femenina, se daba por seguro que las niñas y las mujeres de cualquier edad se exponían a caer en las tentaciones que el mundo les ofrecía a cada instante. Ya que nadie habría querido mencionar su inclinación natural a disfrutar de los placeres sexuales, los pecados de la “carne” se explicaban como caídas impremeditadas consecuencia de otras debilidades. Doncellas seducidas por astutos galanteadores que las halagaban con palabras cautivadoras; rameras que habían caído en el vicio arrastradas por el afán de lujo más que por verdadera necesidad; adúlteras que abandonaban sus sagradas obligaciones para perseguir imaginadas diversiones y apasionadas aventuras... En cualquiera de estos casos no importaba cuán consciente hubiera sido la mujer, ni si era realmente culpable; por una transferencia común en las creencias religiosas, el castigo por la transgresión de alguien recaía en otros, no importando que fueran inocentes.²

Una mujer sin marido, fuera doncella o viuda, era un peligro para sí misma y para la sociedad. Por su propio bien y para tranquilidad de parientes y vecinos, convenía encerrarla, ya fuera en un colegio o recogimiento o en una casa honorable, a veces la del cura párroco, que se convertía en refugio, amparo y en ocasiones castigo. Un marido celoso podía reclamar el depósito para su esposa mientras él salía de viaje, y unas mujeres envidiosas tenían derecho a exigir el encierro de una viuda agraciada. El mundo era la vanidad en vestidos y adornos, los juegos y diversiones, las amistades y galanteos, la riqueza y el lujo, el orgullo y el afán desmedido de parecer bien. Por eso la fascinación del mundo llevaba a cometer pecados de avaricia, ira y envidia.

Ya que se habían asumido las creencias acerca de los peligros del mundo y de los beneficios de la virtud, junto con la convicción de que el “desliz” de una doncella acarrearía el deshonor a la familia, era inevitable que los parientes se sintieran amenazados por el riesgo en que la joven los ponía. La libertad de las mujeres, jóvenes o maduras, sólo podía generar preocupaciones y sinsabores a sus allegados.³

² Douglas, *Risk*, p. 159.

³ Hansberg, *La diversidad*, asume el concepto de riesgo enlazado al de miedo y reconoce que en muchos casos la incertidumbre es compañera inseparable del temor, pp. 56-60.

En la Nueva España, el miedo a las tentaciones del mundo propició la fundación de recogimientos y colegios de niñas. En algunos casos estos establecimientos se destinaban exclusivamente a doncellas honorables, ya fueran españolas, como exigía el colegio de la Caridad en la ciudad de México, o mujeres de cualquier edad que fueran oriundas de determinada región, como el de Vizcaínas en la misma capital. En ambos casos fue evidente el deseo de proteger el prestigio de un grupo social. Algunos colegios, como el de Belem, no impusieron requisitos de ascendencia o pureza de origen. Diferentes de los colegios en cuanto a la calidad de las internas, pero similares en la exigencia de clausura, los recogimientos tuvieron funciones diversas: algunos recibieron a mujeres de costumbres dudosas, entre las que se contaban las que se atrevieron a solicitar el divorcio, o tuvieron carácter claramente punitivo, como encierro forzoso de prostitutas y adúlteras.

En una frágil frontera entre la vida religiosa y la seglar, las solteras o viudas deseosas de emular la vida del claustro, se reunieron en beateríos en los que se dispusieron a terminar sus días al servicio de Dios. Colegios, beateríos, recogimientos y conventos tuvieron en común la finalidad de apartar a algunas mujeres de los peligros del mundo. En varias ciudades, como en la capital del virreinato, se dieron casos en que un beaterío se convirtió en convento o un recogimiento en colegio. Durante muchos años la finalidad educativa fue secundaria frente a lo esencial que era el encierro y el aislamiento de la vida mundana. El mundo debería quedar fuera de los establecimientos destinados a internados femeninos. Por ello se esmeraban las autoridades eclesiásticas en legislar contra lo que consideraban un relajamiento de las reglas religiosas. Los confesores y predicadores recomendaron lo mismo en todas las épocas.

LAS CARAS DEL MIEDO

Los documentos fundacionales, las crónicas y relatos históricos de conventos y colegios novohispanos hablan claramente del celo religioso de los fundadores y del gran beneficio que pretendían proporcionar a las mujeres que en ellos ingresaran. Niñas huérfanas y mujeres desamparadas encontrarían refugio, libres de las tentaciones mundanas. Este era, en todo caso, el punto de vista de los patrocinadores de estas obras y de quienes procuraron el encierro de niñas y doncellas, ya fuera de grado o

por fuerza. Los miembros de la Archicofradía del Santísimo Sacramento, personajes distinguidos de la capital del virreinato, definieron claramente el objetivo de la fundación de un colegio para niñas pobres, huérfanas doncellas: “donde se Recogiessen y educassen en toda virtud y buena manera de policía assi en lo espiritual como en lo temporal cierto número de Doncellas pobres y huérfanas de esta Ciudad para que por este medio se ocurriese a los peligros a que por la flaqueza femenil están expuestas a caer en grandes daños por falta de Recogimiento, buena educación y los alimentos necesarios para la vida humana y de los medios para poder elegir estado de el servicio de Dios...” Era obligación primordial de buenos cristianos “procurar con todas sus fuerzas que Dios Nuestro Señor no fuese ofendido, y que por ser sexo más menesteroso (el Colegio) sería servicio acepto a Su Divina Majestad”.⁴ La flaqueza femenil, la penosa situación menesterosa de las jóvenes huérfanas, y la necesidad de tomar estado eran, pues, los peligros que amenazaban a las doncellas y, en consecuencia, a sus parientes con pretensiones de hidalguía.

Y al elogiar los beneficios proporcionados por el recogimiento de Nuestra Señora de Belem, el arzobispo don Francisco Aguiar y Seixas comentaba que muchas jóvenes y mujeres adultas, “...quieren guardarse de su perdición y voluntariamente se han recogido en la dicha casa”.⁵ En el mismo tono se expresaron los regidores de la ciudad de México, finalizando el siglo XVIII, en respuesta a la real orden de que salieran de los claustros todas las seglares:

Es inconcuso el derecho que esta república tiene adquirido al incomparable bien de la educación de un tan gran número de jóvenes en los conventos; al alivio, por este medio, de sus familias necesitadas, y al recogimiento y

⁴ Constituciones del Colegio de niñas de Nuestra Señora de la Caridad. La redacción del año 1695 se encuentra en el Archivo del Colegio de Vizcaínas y ha sido revisada y comentada por Lino Gómez Canedo y Josefina Muriel. Una publicación anterior, de Francis Borgia Steck reproducía las primitivas ordenanzas. Yo he utilizado las referencias aportadas por la crónica de Sariñana. Gómez Canedo, *La educación*, p. 288, Muriel, *La sociedad*, p. 213, Steck, “La Cofradía”, pp. 369-374, y Gonzalbo, *Las mujeres*, pp. 153-165.

⁵ Carta de Francisco Aguiar y Seixas, arzobispo de México, al Rey, en Querétaro a 1 de marzo de 1686; AGIS, Indiferente General, 60-4-3.

custodia de tantas vírgenes expuestas, en falta de asilo, a todo género de tropelías...⁶

El miedo al pecado, como el miedo al deshonor, reconocible en estas expresiones, era meritorio puesto que al mismo tiempo reconocía la debilidad humana y la voluntad de fortalecer las defensas contra las tentaciones. Porque lo que en el fondo nadie ponía en duda era el hecho de que las mujeres solteras, sin padre y en relativa libertad (la muy moderada libertad que permitía una sociedad siempre vigilante) implicaban un peligro. El doble discurso sobre el miedo era apreciable al referirse explícitamente a los peligros que amenazaban a las doncellas, mientras quedaba implícito el temor a la amenaza que ellas representaban en una sociedad en la que se asumía que los varones (como machos sin control) tendían a convertirse en depredadores de las mujeres que se ponían a su alcance. Se aceptaba como inevitable, y acaso justificada, la respuesta de ellos a la supuesta provocación de que eran objeto, simplemente por el hecho de que una mujer se cruzara con ellos por la calle. Esta actitud ambivalente se complicaba por el reconocimiento de que ellas, las presuntas víctimas, significaban un riesgo en tanto que padecían una grave debilidad natural, inimputable pero igualmente nociva, por cuanto adolecían de un mal para el que sólo existían paliativos, como el matrimonio que podría someter sus pasiones, y el claustro, que impediría su manifestación. En el extremo opuesto, la vida mundana, con sus atractivos de amistades, fiestas, vanidades y motivos de regocijo, precipitaría la caída en el pecado de quienes carecían de defensas ante “el enemigo”. De ahí la expresión común de “remediar” a las doncellas mediante el matrimonio. Así lo advirtió don Antonio de Mendoza: “hay una casa donde las mozas desta calidad que andan perdidas se recogen y de allí se procura sacarlas casadas...”⁷ Y por eso en los colegios se aceptaron niñas que pagaban el pupilaje cuando “...algunas personas quisieren meter hijas, sobrinas, parientes o allegadas, para repararlas y ampararlas

⁶ Representación de la muy noble ciudad de México ante el Virrey, sobre la real cédula referente a conventos, 20 de septiembre de 1774; AGNM, Historia, 138/exp. 7.

⁷ En la Relación de Apuntamientos y avisos para su sucesor don Luis de Velasco, que dejó don Antonio de Mendoza (*CDIAO*, VI, p. 488).

hasta hallar su remedio de las casar o meter monjas. Las tales personas las puedan meter y amparar...⁸

Puesto que casi en todos los casos eran los parientes quienes hablaban en nombre de las candidatas al internado, parece seguro que la referencia al miedo era una estrategia bien aceptada por la sociedad y acaso menos celebrado por las interesadas. A juzgar por las proporciones conocidas de nacimientos ilegítimos y de las aproximaciones correspondientes al número de relaciones irregulares,⁹ parece que el deshonor no causaba graves preocupaciones a las mujeres solteras de cualquier calidad. Pero se antoja buscar la opinión de ellas, a quienes se dedicaban tantos desvelos y de quienes quedan escasos y escuetos testimonios. Las circunstancias y el lugar del encierro, la situación personal y familiar de las niñas y sus expectativas a largo plazo influyeron en que sus opiniones fueran más o menos favorables, que algunas viesan el internado como una oportunidad de mejorar de situación y que otras renegasen de su prisión; y tampoco fue lo mismo lo que ellas esperaron encontrar como compensación de su enclaustramiento en el siglo XVI o en el XIX. También fueron diferentes las causas que ellas alegaron para solicitar voluntariamente recluirse de las que sus bienhechores o patrocinadores consideraban primordiales.

Mientras para ingresar a un convento era prácticamente invariable la explicación relativa a la salvación del alma, o a la vida de perfección, el ingreso a un recogimiento podía ser involuntario (y aun forzoso en algunos casos) y quienes lo solicitaban alegaban los riesgos de una mujer, ya no precisamente niña, por estar sola, sin el control y vigilancia de un varón.

Bastante diferente era la situación de quienes aspiraban a ingresar como colegialas en alguna de las instituciones identificadas como colegios. Ellas mismas, o sus padres y tutores solían referirse a las ventajas de una buena educación y, cuando pretendían disfrutar de una beca en el aristocrático colegio de la Caridad, añadían la expectativa de contraer matrimonio con la dote proporcionada por la cofradía del Santísimo Sacramento, que tenía a su cargo la institución.

No era fácil obtener un lugar en este pequeño y selecto internado, el de más reconocido prestigio en la capital. Pese a su destino original

⁸ Así se advierte en el artículo IV de las Constituciones del Colegio de la Caridad y así lo comentó don Antonio de Mendoza, *CDIAO*, VI, pp. 488-489.

⁹ He tratado ampliamente este tema en mi libro *Familia y orden colonial*.

como asilo de niñas mestizas, el reglamento del colegio establecía que las aspirantes tenían que acreditar legitimidad y limpieza de sangre, y así lo manifestaron quienes presentaron sus solicitudes cuando quedaba vacante algún lugar. Ya que no se recibían “porcionistas”, todas las niñas ocupaban lugares “de gracia” y, por lo tanto, los gastos corrían a cargo de los cofrades, que fijaron el número máximo en 32 colegialas. La competencia por una plaza solía ser muy reñida y así no es extraño que las postulantes se esforzasen por resaltar su condición, no sólo de legitimidad y limpieza, sino además de distinguida estirpe o notoria nobleza. De este modo se añadía una circunstancia que, al combinarse con orfandad y pobreza, podía dar motivo al temor de los distinguidos caballeros que tomarían la decisión, preocupados ante la posibilidad de que un apellido ilustre se enfangara con el mal comportamiento de una doncella, o que se propiciara un enlace desigual, del mismo modo perjudicial para la familia en cuestión y para todo su grupo.

Otros colegios disponían de un número limitado de becas y para optar por ellas la razón reiterada era la pobreza total. Las niñas o sus parientes argumentaban que se encontraban carentes de recursos, acogidas a la caridad de parientes o bienhechores ajenos a la familia y en trance de perecer por la imposibilidad de cubrir sus necesidades materiales. En esta situación se encontraban casi todas las niñas que ingresaron al recogimiento de Belem, de las cuales hay constancia de que 89% eran huérfanas, al menos de padre y 68% de ambos. Algunas advertían que tampoco tenían tíos o abuelos y otras eran presentadas precisamente por los parientes que las tenían a su cargo.¹⁰

TIEMPOS Y PELIGROS

El cambio en las expresiones, según el momento y las circunstancias, refleja la evolución de los sentimientos religiosos tanto como la percepción de problemas sociales apremiantes. En su inicio, las fundaciones orientadas a la protección de las mujeres mediante su encierro tuvo como idea predominante y finalidad justificadora el temor al pecado. Sería altamente meritorio cuanto se hiciera por mantener y proteger a una

¹⁰ Las cifras corresponden a 81 solicitudes de ingreso a Belem en los años de 1784 a 1797. Documentos del AGNM, Bienes Nacionales, varios volúmenes.

sociedad virtuosa. Al cabo de doscientos años, parecería que se habían desvanecido aquellas aspiraciones de lograr la pureza de costumbres, a la vez que se apreciaba la imposibilidad de resguardar a todas las doncellas de origen español cuyos padres habían fallecido o no estaban en condiciones de atenderlas. Las obras de misericordia ocuparon entonces un lugar preferente, combinadas las llamadas corporales y las espirituales, puesto que se pretendía alimentar a quienes padecían necesidad extrema y proporcionarles al mismo tiempo educación cristiana para asegurar su futuro. Misericordia y filantropía intercambiaban metas y medios y así lo entendían quienes acudían a los colegios en busca de refugio. Bajo el formulismo piadoso, una y otra vez repetido, no hay duda de que se escondían otros móviles, quizá menos dignos o menos conmovedores, por lo que no merecían exhibirse; en todo caso, siempre relacionados con algún género de miedo: a la miseria, a los matrimonios desiguales o a la servidumbre y al trabajo manual, únicas opciones laborales accesibles a quienes no habían recibido conocimientos fuera de las tareas del hogar. Los parientes responsables por ellas podían al mismo tiempo alardear de su virtud y deshacerse de una responsabilidad incómoda.

Si no en el sentimiento, al menos en la expresión, fueron visibles los cambios al cabo de los años. En los documentos de los siglos XVI y XVII se habla sobre todo del peligro del alma y de las tentaciones del mundo, mientras que ya en el XVIII el discurso tiende a resaltar el valor de las obras filantrópicas para prevenir la vida en la miseria y el abandono, así como la defensa del honor y la dignidad de familias respetables cuyo decoro se veía en riesgo por el posible descenso en el nivel social de las jóvenes huérfanas. Las expresiones de quienes solicitaron el ingreso en un colegio pueden aportar la identificación de los miedos que fueron dominantes en distintas situaciones, las distintas formas en que se expresaron y hasta qué punto las obras formalmente benéficas se utilizaron como razón que justificaba motivos menos cristianos. Incluso en la orientación de los recogimientos forzosos se produjo una evolución apreciable, desde su fundación para redimir a pobres pecadoras a las que se esperaba regenerar hasta el castigo de delinquentes, que habían ofendido a la sociedad.

La cara "amable" de los recogimientos y su carácter benéfico, de ayuda y compasión, dejó ver, pocos años después, motivaciones menos generosas y objetivos claramente represivos, cuando el más antiguo de los recogimientos, el de Santa Mónica, pasó a ser cárcel para mujeres delin-

cuentas y se cercó con rejas y muros, en 1593.¹¹ Y es importante aclarar que los delitos por los que una mujer debería cumplir el castigo de vivir encerrada por un tiempo variaban desde la pena máxima por homicidio hasta penas severas por adulterio, incontinencia, embriaguez, escándalo o lesiones. Sobra decir que los casos de homicidio fueron excepcionales mientras que las relaciones extraconyugales fueron los “delitos” más comúnmente castigados. Con el nombre de Recogidas funcionaba en la práctica la cárcel de mujeres, por lo que el virrey Iturrigaray advirtió: “La palabra Recogidas en esta ciudad es tan denigrativa y asquerosa en el concepto universal que basta solamente su ingreso en él para perder el honor”.¹²

Un cambio igualmente drástico, aunque en otro sentido, se había producido en el colegio de niñas de la Caridad, inicialmente destinado a niñas mestizas y poco después dedicado a doncellas españolas de limpia estirpe. Como correspondía a su rango, las internas en este colegio disfrutaban de lujos impensados en otras instituciones similares y tenían la esperanza de lograr un matrimonio ventajoso. Los dos colegios más antiguos de la capital tenían entre sí grandes diferencias, que se reflejan en las peticiones de ingreso, tanto como en lo que las constituciones ordenaban. Para ingresar a Caridad se exigía la presentación de la fe de bautismo como constancia de legitimidad, en la que estaba implícita la limpieza de sangre. El número de colegialas en este exclusivo colegio siempre fue muy reducido ya que tan sólo osciló entre las 36 de la primera fundación y las 24 que quedaron finalmente.¹³ La edad mínima para el ingreso era 12 años, lo cual explica que en el reglamento no se considerase la enseñanza de primeras letras como parte de las actividades de las colegialas. Aun así hubo épocas en las que se enseñó la lectura, puesto que en los libros de cuentas se registró la compra de “seis tomines de cartillas para enseñar a leer a las muchachas”.¹⁴ Transcurridos más de cien años desde la fundación del colegio de la Caridad se produjo la erección

¹¹ La referencia de Josefina Muriel, en *Los recogimientos*, p. 75, nota 67, procede del Archivo General de Indias.

¹² Carta del virrey Iturrigaray, en 27 de marzo de 1808; AGNM, Ayuntamientos, t. 114, ff. 2-34. Citado por Muriel, *Los recogimientos*, p. 115.

¹³ AGNM, Cofradías, x, ff. 33v-35.

¹⁴ Documento del Archivo de Vizcaínas, estante V, tabla IV, núm. 10, mencionado por Gómez Canedo, *La educación*, p. 303.

del recogimiento y luego colegio de Belem (en 1680). Su carácter fue por completo diferente, como bien sabían las niñas que solicitaban el ingreso en uno y otro. Para fines del siglo XVII Belem tenía 150 internas y en 1739 llegaban a 250.¹⁵ La permanente falta de cursos se apreciaba en las diferencias entre las colegialas, ya que algunas tan sólo contaban con lo que les correspondía por su aportación a las labores comunes, como costura, bordado, tejido, lavado y planchado de ropa de iglesias, mientras otras contaban con la limosna proporcionada por el Ayuntamiento de la ciudad, con becas patrocinadas por benefactores o incluso con el pago realizado por sus propios familiares. También eran diversas las edades, puesto que no se había establecido límite para el ingreso ni para la salida, y no se exigía que las solicitantes fueran doncellas, puesto que también entraban mujeres viudas con sus hijas. Durante más de cien años no hubo exigencia de legitimidad, que se impuso ya a comienzos del siglo XIX, aunque nunca fue requisito la limpieza de sangre.¹⁶

Y algo fundamental, ya en el siglo XVIII, fue que la conveniencia de recibir educación se convirtió en motivo fundamental para recomendar el internado en un establecimiento, ya fuera religioso, como los conventos, o formalmente laico (como Vizcaínas), pero en los que lo fundamental era la formación religiosa y el entrenamiento en las prácticas piadosas. Vizcaínas, fundación moderna, ya consideró la instrucción como parte esencial en la vida del colegio, y Belem se adaptó a las nuevas exigencias y estableció clases para las niñas y jóvenes, si bien en gran parte eran responsabilidad de las señoras mayores que las cuidaban en las “viviendas”.

LA AMARGA CERCANÍA DE LA PERFECCIÓN

Las mujeres seculares carentes de fortuna que decidieron abandonar temporal o definitivamente la vida mundana pudieron optar entre la relativa suavidad del régimen de algunos recogimientos e internados o la clausura conventual. La austeridad de la vida religiosa era al mismo tiempo atractivo y obstáculo para la convivencia de las mujeres seculares enclaustradas. La

¹⁵ Informe del capellán de Belem al Ayuntamiento de la ciudad, Archivo Histórico del Distrito Federal (AHDF), antes Antiguo Ayuntamiento, Colegios, vol. 517/exp. 9.

¹⁶ AGNM, Bienes Nacionales, leg. 424/expedientes 1-4; y AHCM, Colegios, vol. 517/exp. 19.

vida de perfección, que sin duda seducía a los padres y tutores, no era tan atractiva para las niñas, que rara vez solicitaban por sí mismas el ingreso y, en cambio, era frecuente que una vez enclaustradas clamasen por su libertad. Había, sin embargo, mujeres piadosas de modesta condición, que por su origen étnico o por su pobreza no podían aspirar a la profesión de votos solemnes y se conformaban con vivir en la clausura y participar en algunas de las actividades piadosas de la comunidad. Justificaban su ingreso por la necesidad de atender, servir, asistir o acompañar a alguna de las religiosas, pero sería tarea inútil el intentar establecer categorías a partir de la terminología empleada en las solicitudes. La ambigüedad en los testimonios de ingreso y salida coincide con aquella flexibilidad de las religiosas para clasificar a sus acompañantes. Cuando una monja pedía la compañía de una joven seglar o alguien pretendía el ingreso de una niña, podía alegar indistinta o conjuntamente la necesidad de atender a una religiosa enferma o anciana, con la que además tenían algún parentesco, el deseo de llevar una vida de perfección y la conveniencia de librarse de los peligros del “siglo”. A ello se añadía, en muchos casos, su propia situación de huérfanas y su pobreza.¹⁷

En las solicitudes de ingreso a los conventos, como en las peticiones de salida, no siempre es fácil discernir si se trata de sirvientas o de niñas educandas,¹⁸ o incluso de mujeres adultas, solteras o viudas, que optaban por la vida religiosa sin profesión de votos. En lo que todas coinciden es en la importancia de ingresar al claustro como medio de asegurar una vida alejada de las tentaciones mundanas. Quienes entraban a servir a una monja rara vez lo hacían por voluntad propia. Las religiosas informaban que les habían ofrecido a una niña o adolescente como compañera o sirvienta; en consecuencia era frecuente que las jóvenes reclamasen su libertad o que sus familiares las localizasen y denunciasen que se las habían arrebatado con engaños. Al parecer la situación resultó tolerable mientras tuvieron moderada libertad para salir ocasionalmente de los conventos, pero las quejas se multiplicaron cuando a fines del siglo XVII

¹⁷ Varios expedientes de ingreso de seglares en conventos, en AGNM, Bienes Nacionales, volúmenes 45, 130, 240, 308, 310, 313, etc.

¹⁸ Entre 150 expedientes revisados sobre estancia de seglares en conventos, sólo cinco son esclavas, 88 pueden identificarse como criadas, 30 permiten suponer que se trata de niñas educandas y los 28 restantes podrían referirse indistintamente a una u otra categoría.

la jerarquía eclesiástica impuso controles severos para prohibir las salidas de las seglares. Las quejas más angustiosas se refieren a jóvenes que estaban “contra su voluntad y muy enojada”, “muy violentada”, “a disgusto”, “muy disgustada por el mal tratamiento que se le ace”, “muy maltratada” o tan desesperada que “su ama teme que se deje caer por la azotea”. Las protestas fueron seguidas de la fuga de algunas de las que habían sido encerradas contra su voluntad “exponiéndose a perder sus vidas, buscando y solizitando modos para salirse (...) sin atemorizarse de los peligros y daños que muchas veces han sucedido”.¹⁹

Las huérfanas de ambos padres corrían con la peor suerte, puesto que cualquiera de sus deudos podía disponer de ellas; y precisamente eran huérfanas al menos las dos terceras partes de las seglares que vivían en el convento. El otro tercio estaba constituido por las hijas de viuda que eran entregadas o “prestadas” por sus madres para protegerlas de los peligros del mundo. Esta proporción puede aplicarse indistintamente a “niñas” y “mozas”. Como parece lógico suponer, quienes reclamaban su libertad eran adolescentes o jóvenes, mientras que las ancianas acompañantes de sus propias hijas o parientas estuvieron relativamente conformes (y no faltó quien solicitó su salida) y mal podrían reclamar las niñas encerradas con uno o dos años de edad. Cuando se trataba de niñas “ofrecidas”, se debía justificar la autoridad de quienes hacían el ofrecimiento, ya que si no se trataba de huérfanas desamparadas, ellas podían rechazar la imposición, como hizo Teresa, india de 14 años, sirvienta de una señora española que decidió ofrecerla a una monja de la Encarnación, pero se rechazó la oferta porque la señora no tenía derecho sobre la joven.²⁰

La vida en los conventos resultaba insoportable a quien había ingresado contra su voluntad o en la ignorancia de lo que se le proponía. Ese era el caso de quienes entraban “para asistir a una religiosa”, fórmula empleada en sustitución de las más explícitas “moza” o “sirvienta”. Lo común era que una religiosa comunicase a sus superiores que alguien, fuera o no su pariente, le había “ofrecido” una niña para que la acom-

¹⁹ Patente de Fray Miguel de Aguilar, provincial del Santo Evangelio de monjas franciscanas, en 1678; reproducido en Ocaranza, *Capítulos*, p. 128. Varios expedientes en Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano, caja 75.

²⁰ AGNM, Bienes Nacionales, vol. 45/exp. 30, “Gertrudis de Santa Bárbara, monja profesa en la Encarnación, solicita permiso para recibir a Teresa, india ofrecida por doña María Ladrón de Guevara, 26 de junio de 1670.

pañase. Si se le había ofrecido una esclava, era poco lo que ésta podía hacer para recuperar el pequeño margen de libertad que significaba ver la calle, conversar con otras jóvenes e incluso disponer de la opción de realizar algún trabajo por su cuenta con el que ganar lo suficiente para comprar su libertad. Aun así hubo quienes recurrieron a tener un comportamiento escandaloso, intolerable en el claustro, con el que se ganaron la expulsión.

Pero lo mismo podían ser “ofrecidas” niñas indias, mestizas, mulatas y aun españolas huérfanas de quienes podía disponer cualquier pariente que las hubiera recogido temporalmente. Por razones no siempre explicadas, el tío, el hermano, la abuela o cualquier persona que se identificaba como su “bienhechora”, ya que había recogido a la niña desamparada, podía completar su obra de caridad al librar a la joven de los peligros del mundo y ponerla en camino de lograr la salvación eterna.

Ya en las primeras décadas del siglo XIX dejaron de utilizarse las fórmulas de carácter religioso y los centros de internamiento no fueron exclusivamente instituciones religiosas ni benéficas. Precisamente a partir de esa época comenzaron a utilizarse como centros de castigo algunas atolerías, panaderías y tocinerías además de los bodegones en donde las reclusas sufrían privaciones y malos tratos.²¹

UN ASILO PRECARIO

Con excepción de algunas de las colegialas que en fecha tardía (últimas décadas del siglo XVIII y primeras del XIX) ingresaban en Belem o Vizcaínas para completar su instrucción, es una constante en las solicitudes de acceso a conventos, recogimientos y colegios, la lamentación por la orfandad y el desamparo. La asistencia a una religiosa o la permanencia en un establecimiento de carácter benéfico parecía resolver los problemas de subsistencia de jóvenes sin parientes ni fortuna, a la vez que protegía su honor y acreditaba su buen comportamiento, lo que podía resultar de gran importancia para lograr el ingreso a la vida religiosa o con miras a contraer un buen matrimonio. Sin embargo, no siempre se trataba de soluciones definitivas. Distintas circunstancias podían influir para que al cabo de algunos años o de pocos meses, las jóvenes se vieran obliga-

²¹ García Peña, Ana Lidia, *El fracaso*, pp. 163 a 165.

das a abandonar su refugio y se encontrasen una vez más necesitadas de apoyo. Y en el colegio de Vizcaínas, muy a tono con la tendencia hacia una concepción práctica de las obras de beneficencia, incluso quienes podían permanecer por largo tiempo disfrutando de los lugares “de gracia” tenían que realizar las tareas y “oficios” que se les encomendasen, como una prestación a la que las porcionistas no estaban obligadas.

Caballeros acaudalados asistían temporalmente con el pago de la colegiatura a algunas internas, pero esta ayuda estaba sujeta a las posibilidades, la conveniencia o el capricho de los benefactores. Algo más segura era la posición de quienes se beneficiaban de fondos dejados en testamento como obra pía, pero también dependían del rendimiento de los bienes destinados a las becas de colegialas. No era raro que la misma niña solicitase alternativamente ingreso, salida y reingreso, según la suerte que hubiera tenido en la búsqueda de nuevos patrocinadores. Así resulta que la finalidad de proteger a doncellas desamparadas se frustraba por falta de medios para mantenerlas.

En cualquier época, el miedo a los peligros del mundo parecería una constante a juzgar por lo expresado en las cartas de solicitud de ingreso a conventos y colegios, pero tales peligros se veían desde diferentes perspectivas según la persona que hacía la petición en nombre de la solicitante, la categoría social de la familia, la situación de la niña y el tipo de internado al que pretendían ingresar. Abundan los documentos en los que se perciben motivos más prácticos para buscar la clausura; tal es el caso de una señora que decide internar en el convento de Santa Inés a una moza india, que está a su servicio “con la intención de quitarla de los peligros del mundo” y para que sirva a su hija, monja profesa en ese convento.²² Y algo semejante el de la negra libre Cathalina de la Encarnación, que crió a una huérfana hasta que, según sus palabras “por que no se me perdiera, la metí en el Convento de Balvanera”.²³ O bien de la joven huérfana de padre y acaso en difícil situación por la convivencia con su padrastro, quien decidió “para mejor seguro de mi alma en servicio de Dios, he determinado previo consentimiento de mi madre y padre

²² AGNM, Bienes Nacionales, vol. 308/exp. 1, “Petición de Doña Mariana de Alcaraz, 3 de agosto de 1726”.

²³ AGNM, Bienes Nacionales, vol. 45/exp. 30, “Licencia de salida de convento, en 4 de octubre de 1675”.

político entrarme en el colegio de Belem de mochas”.²⁴ En su proyecto de abandonar el convento de Regina Coeli, en el que estaba recogida, y trasladarse al colegio de la Caridad, con el ascenso social que esto suponía, otra joven aseguraba que su deseo era “no estar a los peligros y contingencias del siglo”.²⁵

Hasta cierto punto puede apreciarse un auténtico temor a la pobreza, cuando se trata de niñas de familias “respetables”, incapaces de trabajar o que por su condición considerarían deshonroso ocuparse en oficios serviles. Sin embargo, también en este punto cabe la duda, porque el requisito de ser pobres estaba establecido en las constituciones de los colegios y en las adjudicaciones de dotes en los sorteos de obras pías. De modo que no sólo era previsible sino prácticamente necesario, que en todos los casos se alegase pobreza, orfandad y honorabilidad, circunstancias que, en algunos casos, debían ser avaladas por el cura párroco de la feligresía de la postulante. En el colegio de Caridad se exigía la presentación de fe de bautismo y acta de defunción del padre, como prueba que combinaba la constancia de legitimidad, la pureza de sangre y la orfandad, mientras que para acreditar la virtud de la doncella tan sólo podía recurrirse a la opinión del párroco, de sus propios parientes y de vecinos o conocidos.

Podían ser muy diferentes las expectativas de las niñas y las de sus familias, así como de las más jóvenes y de las mayores. Las expresiones empleadas sugieren que las jóvenes internas, y aun las que no eran precisamente jóvenes, sabían aprovechar los recursos que les proporcionaban las normas del reglamento. Dos hermanas vecinas del Real de Minas de Santiago de Mapimí ingresaron como porcionistas en 1785, cuando su padre aseguró el pago. Cinco años después, huérfanas y sin recursos, tuvieron que salir del colegio mientras conseguían un patrocinador, tras de lo cual regresaron. En 1803 falleció su protector, el marqués de Aguayo y la única de las hermanas que en esas fechas residía en el colegio logró sostenerse gracias a lo que percibía por su trabajo, con lo que apenas cubría sus gastos. Así lo mencionó en el año de 1808, cuando tuvo conocimiento de que estaba disponible una beca, que solicitó,

²⁴ AGNM, Bienes Nacionales, vol. 474/exp. 29, “Pretensión de ingreso de doña Mariana Florencia Irigoyen, en 14 de febrero de 1810”.

²⁵ Archivo del Colegio de Vizcaínas (ACV) Pretensiones de Ingreso, 014-III-004, NC 16981, sin fecha.

alegando como mérito su estancia en el internado durante 24 años y el que durante ese tiempo había cumplido los “oficios” que le habían encomendado.²⁶ Para esa fecha no hay duda de que ya no era precisamente niña y seguramente tampoco tenía edad como para considerar probable contraer matrimonio. Aunque no lo hiciera explícito, cabe pensar que su intención era pasar en el colegio el resto de sus días. Los fondos procedentes de fundaciones piadosas cubrían cierto número de becas, que cambiaban de beneficiaria por salida o muerte de la anterior. Y no era raro que el encierro en el colegio se viera como un asilo a perpetuidad, cuando al solicitar el ingreso de una doncella se aseguraba mediante fianza el pago de “la pensión mensual y gastos de su entierro, en caso de muerte”,²⁷ previsión que se antojaría improcedente si el colegio hubiera sido un centro educativo más que un asilo de pobres.

Aunque la meta de las colegialas de la Caridad era el matrimonio, también había quien tenía “el propósito de ser perpetua en dicho Colegio todos los días de mi vida”.²⁸ Pero ésta, en efecto, fue una petición excepcional. Las demás aspirantes a colegialas de Caridad hacían explícita su intención de lograr un buen matrimonio, para lo cual confiaban en el prestigio de la institución y en la oportunidad de obtener una dote de los sorteos que se celebraban periódicamente y que alentaban a los varones a casarse. Puesto que la nobleza o hidalguía de la familia era un requisito para el ingreso, se entiende que la dote también lo era para aspirar a contraer matrimonio “conveniente”, es decir, adecuado a su condición. Y no hay duda de que ésta era una poderosa razón para conceder el nombramiento de colegialas a jóvenes de familias de prestigio, cuyo honor quedaría en entredicho si ellas se ocupaban en algún trabajo remunerado, si contraían matrimonio con alguien por debajo de su nivel o, en el colmo del escándalo, si entablaban relaciones ilegítimas con un hombre soltero ¡o casado! capaz de mantenerlas. Resultaba que el colegio, que exigía con rigor los requisitos de respetabilidad y prestigio familiar, se convertía, a su vez, en institución capaz de prestigiar a las colegialas.

Las mujeres sin dinero y con pretensiones de pertenecer a la buena sociedad española del virreinato alegaban como motivo de su petición el compromiso de responder a las obligaciones que su condición

²⁶ ACV, Licencias a colegialas, 014-1-005, Primera parte, fojas 3 a 7.

²⁷ ACV, Licencias para salir o entrar, 014-1-005, NC2632, foja 350.

²⁸ ACV, Pretensiones para ingresar a Caridad, 014-3-004, NC16983, foja 41.

les imponía. Los fundadores y protectores habían establecido que su fortuna se asignase a huérfanas “que se recogiesen en el Colegio de las Niñas para que de allí tomasen el estado que Dios fuera servido de darles”.²⁹ En consecuencia, los documentos de “pretensión de ingreso” expresaban: “que goce la dote y privilegios”, “para ayuda de ponerla en estado”, “destituida de poder tomar estado por mi desvalimiento”, “para ayuda a que pueda tomar estado”, “no tener conveniencia alguna para poder tomar estado”, “destituida de porción alguna de dote para poder tomar estado”, “para por este efugio poder tomar estado”, “deseando tener principio y remedio para el estado que Dios Nuestro Señor fuese servido de darme”.³⁰ La gravedad de esta carencia se acentuaba cuando advertían que no era la imposibilidad de tomar estado sino de lograrlo de acuerdo con su calidad: “tener competente estado a mi calidad y nobleza”, “sumamente pobre de solemnidad y de notorias obligaciones que su majestad fue servido darme”, “la suma pobreza de su madre y las notorias obligaciones...”³¹ Las “obligaciones” eran cargas inherentes a la nobleza, que comprometían a las interesadas, pero también, como miembros del mismo grupo, a los cofrades encargados de la dirección del colegio. No era en vano que apelasen a su solidaridad, puesto que se trataba de salvaguardar la dignidad de la elite a la que pertenecían.

Una mujer soltera era como una persona enferma o desvalida, alguien en peligro que requería remedio. Precisamente así lo decían repetidamente, cuando las mismas niñas pedían que las remediasen o se referían a las recién casadas, que ya salían “remediadas”.

ALGUNAS REFLEXIONES

Los generosos patrocinadores de internados para mujeres tenían en mente las obras de misericordia que pretendían practicar y aspiraban a acumular méritos para la vida eterna. Pero si bien en los catecismos las obras de misericordia no cambiaron a lo largo de 300 años, sí cambió la forma en que se entendían y practicaban. Un primer impulso generoso llevó a concebir el internado de Nuestra Señora de la Caridad como refugio de

²⁹ ACV, Pretensiones para ingresar a Caridad, 014-III-004, NC16953, foja 11.

³⁰ Estas palabras y otras semejantes se repiten en casi todas las solicitudes de ingreso.

³¹ ACV, Pretensiones de ingreso a Caridad, 014-III-004, varios expedientes.

niñas mestizas abandonadas; pero pronto la suerte de las mestizas perdió importancia a ojos de los españoles ya que no afectaba a su posición el que ellas trabajasen, se amancebasen o viviesen en la miseria. Lo que en verdad les asustaba era que las españolas, de su mismo nivel y condición, corrieran con igual suerte, de modo que al mencionar los peligros que a ellas debían atemorizarlas, conjuraban sus propios miedos a la pérdida de privilegios que con muy escasos méritos mantenían.

Poco más tarde se orientaron las obras pías a encerrar a mujeres culpables de algún delito, o de lo que a juicio de las personas decentes era un delito, como disputar con el marido o solicitar el divorcio. En ese terreno se aplaudía como un gran éxito de los benéficos recogimientos el que “muchos divorcios se han suspendido. pues las mujeres, por no ir en depósito al emparedamiento, se han contentado con sus maridos, otras, ya divorciadas, con la vida y el trato de personas buenas hanse vuelto con sus esposos...”³² El miedo al desorden provocado por esposas víctimas de abusos y malos tratos de sus maridos quedaba conjurado con la amenaza de encerrarlas; ellos podían estar tranquilos mientras la sociedad y “las buenas conciencias” respaldaban su conducta.

La misma preocupación de los patronos y benefactores de los colegios femeninos se manifestó en los fundadores de obras pías destinadas a “casar huérfanas”, que dejaron parte de su propia fortuna como capital principal del que se desprenderían las rentas anuales que permitirían a una doncella contraer un “buen” matrimonio. A veces se exigía que las beneficiadas perteneciesen a la propia familia o que pertenecieran a grupos familiares de reconocido prestigio. Sin embargo, lo más común eran los requisitos de ser huérfana, pobre y virtuosa. A juzgar por la documentación notarial, parecería que el cumplimiento de las normas se fue relajando progresivamente: se cumplía casi siempre la exigencia de orfandad, al menos de padre, y una mayoría de las agraciadas tenía escasos medios de fortuna. Pero no todas las niñas dotadas eran pobres, como lo demuestran las cartas de dote en las que las aportaciones de cofradías y obras piadosas constituían una parte de una dote mucho más cuantiosa. A lo largo del siglo XVII la mayor parte de las agraciadas recibió una sola dote, pero en el XVIII ya fueron muchas, casi el 50%, las

³² Cita textual de una representación de cabildo de la ciudad al rey, procedente del Archivo de Indias y reproducida en Muriel, *Los recogimientos...*, nota 71 de la p. 77.

que acumularon donaciones de dos, tres y hasta cuatro sorteos. Y esas mismas novias integraron las “suertes” a una respetable fortuna de 5 000, 6 000 o más de 7 000 pesos.³³ En cuanto al tercer requisito, ni entonces ni hoy se podría responder de la virtud de las solicitantes.

El colegio de Belem representó un nuevo tipo de internado, en el que no faltaron las quejas por el excesivo rigor en oraciones y penitencias y en donde el trabajo no era un ejercicio de virtud sino una necesidad para el mantenimiento de la institución. Puede apreciarse que el miedo a la pobreza de las mujeres sin bienes de fortuna se combinaba con el miedo de la sociedad a que ellas se dedicaran a actividades consideradas peligrosas. El precio que ellas tenían que pagar era el encierro, el trabajo y la práctica de actos de piedad similares a los de la vida conventual. Y un nuevo cambio se produjo a fines del siglo XVIII, cuando la ignorancia dejó de ser una virtud que preservaba a las mujeres de las tentaciones y se advirtió el peligro de que las madres educadas en el fanatismo y el ocio transmitieran a sus hijos sus propias limitaciones. La educación femenina adquirió importancia, siempre en función de sus obligaciones como madres de familia. Surgía por entonces otro miedo: el de perpetuar viejos prejuicios contra el trabajo y forzadas sumisiones al nunca extinguido poder de la religión.

BIBLIOGRAFÍA

ACV	Archivo del Colegio de las Vizcaínas.
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla, Indiferente General.
AGNM	Archivo General de la Nación, México
AHDF	Archivo Histórico del Distrito Fe- deral.
AHNCM	Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México.
Colegio de la Caridad	Pretensiones de ingreso.

³³ Las cartas de dote en el Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México (AHNCM) demuestran que no eran precisamente pobres las doncellas que recibían 300 o 600 pesos de obras benéficas, para completar los 7 233, 7 621, 5 961 y cifras semejantes que constituían su aportación al matrimonio.

SAN JOSÉ, ESPERANZA DE LOS ENFERMOS
Y PATRONO DE LOS MORIBUNDOS;
UN EFICAZ REMEDIO DURANTE
EL TRÁNSITO DE LA MUERTE

*Gabriela Sánchez Reyes**

[...] para que no te coja desprevenido la muerte; y para que en la muerte tengas el Patrocinio de Señor San José, te exhorto, a que tengas su devoción en vida.

FRAY IGNACIO DE TORRES, *Año Josephino*, 1757,
vol. 1, p. 33.

Puede considerarse que el miedo es la más antigua de las emociones, y precisamente el miedo a la muerte es el que se encuentra en el origen de todos los miedos. Para los hombres primitivos la muerte, como lo desconocido, igualmente atemorizador, se unían en la ambigua concepción de “un ser superior todopoderoso y vengativo”.¹ Muchas cosas han cambiado con el transcurso del tiempo, pero uno de los sentimientos más presentes en el ser humano sigue siendo el miedo a la muerte y la angustia sobre la posibilidad de una existencia de ultratumba. En distintas religiones existe la noción de un “más allá” con el deseo de tener una vida después de la muerte que ayude a controlar esta incertidumbre. En el caso del cristianismo, este concepto quedó representado por la creencia en la inmortalidad del alma. Para ello debe esperarse el Juicio

* Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.

¹ Walton, *Humanidad*, p. 29.

Final, cuando una vez juzgadas las obras de cada individuo, se alcanzará la resurrección a la vida eterna y se obtendrá el premio o el castigo merecidos por su comportamiento en vida. Quienes pretendieron renegar de las religiones que amenazaban con el castigo eterno se enfrentaron a otro temor espantoso, el de que el final de la vida es efectivamente el final y después no hay nada.²

Por el contrario, la esperanza en la eterna bienaventuranza se confirma con la creencia en la resurrección de Cristo, con lo cual, entre los creyentes pudo darse ese “sentimiento de seguridad” que Jean Delumeau ha identificado en Occidente y en particular en el catolicismo presente desde la Edad Media hasta la Edad Moderna. Éste se define como una idea refugio ante un peligro y se materializa en determinados recursos utilizados por los creyentes para tranquilizar sus miedos, tales como los ritos, las bendiciones y las procesiones. Como parte de este fenómeno se puede presentar un sentimiento de soledad y para abatirla se hace presente la protección de la Virgen María y los santos. Por otra parte, ya que no todos los cristianos comparten la misma firmeza en la fe, muchos, quizá la mayoría, que renunciaron a enfrentarse a las autoridades religiosas y no quisieron profundizar en sus propias dudas y temores, optaron por “actuar como si existiese un dios, sentir como si fuéramos libres, pensar la naturaleza como si estuviera llena de propósitos especiales, planear como si fuéramos inmortales”, todo lo cual los llevó a vivir la vida de una forma especial.³ De hecho, la actitud moral de los individuos depende enteramente de la creencia en el aniquilamiento total con la muerte o en la posibilidad de la vida futura. “El hombre tiene que morir y desde ahí tiene que justificar sus acciones y su vida entera”. Se vive con una u otra expectativa, y cuando toda una sociedad comparte las mismas creencias, así sean creencias “provisionales” o dudosas, esas creencias se reflejarán en formas de comportamiento colectivo.⁴

Las *artes moriendi* y las danzas macabras fueron contemporáneas del movimiento humanista que exaltaba los goces de la vida. Al mismo tiempo, los sermones sobre los novísimos y los recursos dramáticos empleados en los ejercicios espirituales significaron un cambio en el sentimiento de la muerte, con la que los fieles debían familiarizarse para que no los

² Walton, *Humanidad*, p. 31.

³ James, *Las variedades*, vol. I, p. 55.

⁴ Martías, *Tratado de lo mejor*, pp. 170-172.

sorprendiera en pecado. Era la “muerte maestra de la vida”, la que con su presencia permanente daba fuerzas para resistir las tentaciones. Como decían los jesuitas, parafraseando a san Agustín, “por el placer de morir sin pena bien vale la pena vivir sin placer”. El santo temor de Dios permitía la transformación del miedo a la muerte en responsabilidad por las propias acciones y hacía presente lo inexorable del juicio divino. De la muerte amenazadora se pasaba a la muerte amiga y consejera.⁵

Delumeau también identificó algunas guías o remedios que calman el miedo al más allá, tales como las indulgencias, el uso del rosario y el escapulario y desde luego, el patrocinio de la buena muerte bajo el cuidado de algún santo protector.⁶ No podían olvidar los cristianos que la muerte se introdujo en el mundo a causa del pecado de Adán, y así pecado y muerte se hicieron inseparables, mientras que la virtud y el arrepentimiento siempre han de ser los que triunfen sobre la muerte al ofrecer los goces del paraíso. Sin embargo, pese a la acción de los predicadores y los consejos de los libros piadosos, muchos de los textos dedicados a la preparación para el “bien morir” muestran que la angustia ante la nada era mucho más común de lo que se reconocía.⁷

En todas las culturas la enfermedad y la muerte tienen sus ritos consoladores que unen al paciente o al agonizante con su entorno. Después de la muerte los deudos son acompañados por personas cercanas dispuestas a cumplir con una serie de ceremonias a veces agotadoras, debido a la repetición de oraciones o frases que ayudan a reconocer la pérdida del ser querido así como aceptarse en un nuevo estado como lo es la orfandad o la viudez.⁸

Para enfrentar el sentimiento de soledad y el miedo a lo desconocido, el catolicismo contó con la protección de varios santos. En el caso de la muerte dolorosa el creyente podía encomendarse a san Camilo de Lellis, el arcángel san Miguel o a santa Ana, pero si se enfrentaba una muerte súbita se le podía rezar a san Adrián, san Onofre o santa Bárbara, entre otros.⁹ En este santoral, quien era considerado como el remedio más eficaz y santo patrono de la buena muerte, era san José, el esposo de la

⁵ Gonzalbo Aizpuru, “La muerte”, pp. 17-19.

⁶ Delumeau, *Rassurer et protéger*.

⁷ Caro Baroja, *Las formas*, t. I, p. 193.

⁸ Delumeau, *El miedo*, p. 181.

⁹ Réau, *Iconografía de los santos*, vol. 5, p. 470



Figura 1. El tránsito de san José, Anónimo, siglo XVII. Museo Nacional del Virreinato. Conaculta, INAH. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Virgen María. Si bien esto es un hecho bastante conocido por los católicos, falta precisar aquellos recursos específicos utilizados por los fieles para propiciar este tipo de expiración.

En la Nueva España se conocieron algunas oraciones que pedían la protección frente a la muerte, de acuerdo con ciertos devocionarios impresos en el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Una característica que las identifica es que se trata de prácticas que debían repetirse a lo largo del año como el rosario de san José, las misas de los siete dolores y gozos y novenas o septenarios que antecedían el 19 de marzo, día dedicado a san José en el santoral; su finalidad era apaciguar el miedo a ser condenado. Dichos rezos forman parte de un proceso en el que interviene la imagen sagrada. El uso de imágenes en el culto católico fue aprobado desde el Segundo Concilio de Nicea celebrado el año de 787, donde se estableció que contemplarlas “mueven al recuerdo y anhelo de los prototipos representados en ellas”.¹⁰ Por ello, el aspecto visual del tránsito de san José fue uno de los medios que apaciguaban el miedo a la muerte. Este trance era entendido, no tanto como el miedo a la expiración en sí misma, sino a la presencia del demonio que intentaría seducir al desahuciado, poniendo en riesgo el destino del alma, es decir, si ésta tendría como fin el infierno, el purgatorio o el paraíso.

“MUCHO SE OCUPA EN BUENA OBRA
EL QUE SIEMPRE PIENSA EN SU FIN”,
SAN GREGORIO MAGNO

Para comprender la devoción de la “buena muerte” es necesario tener presente que en la actualidad existe en realidad una represión de la conciencia de la muerte;¹¹ pareciera incluso que la sociedad deseara que su presencia fuera expulsada.¹² Ante este hecho final, el ser humano tiene que enfrentar, además de la corrupción y debilitamiento del cuerpo, la noción de la muerte. En estos días, el concepto de “bien morir” acaso pudiese estar asociado con la *Ley de voluntad anticipada*. La preparación de la muerte implica entonces pactar ante notario público; no sólo la

¹⁰ Segundo Concilio de Nicea, “La honra dada a la imagen pasa al prototipo”, en Plazaola, *Historia y sentido*, p. 195.

¹¹ Elías, *The loneliness of the Dying*.

¹² Ariès, *El hombre ante la muerte*, pp. 465 y ss.

escritura de un testamento, sino asentar la decisión de no ser sometidos a tratamientos médicos para alargar la vida. El concepto de la “buena muerte” se ha transformado y es el reflejo de ciertas creencias, ya sean religiosas o científicas. Baste recordar someramente la representación de lo que se considera en distintas épocas como una muerte ideal para apreciar que, se ha pasado del lecho del enfermo acechado por la personificación de la Muerte, a la figura de san José consolándolo y de ahí a la moderna figura de un eficiente doctor. En la actualidad quizá esta última imagen corresponde más a una cama de hospital rodeada de aparatos y personal médico.

Esta es una concepción que dista de la que existía durante la Edad Moderna cuando la vida era en sí misma, una continua preparación para la muerte. Ello significaba contar con una serie de ideas que daban forma al cumplimiento de rituales mortuorios. En el plano terrenal implicaba la preparación del documento en que se dejaba constancia de la última voluntad. Además de dejar dispuestos los asuntos relacionados con los bienes materiales, el testamento se iniciaba encomendando el alma a la protección de determinados santos. En el plano espiritual, debía asegurar la protección de un santo patrono que lo consolara en el trance de la muerte además de tener seguro que sus herederos o familiares dedicasen misas por su alma.

Algo que todo católico sabía era que debía evitar que la muerte le tomara por sorpresa puesto que ponía en riesgo la posibilidad de realizar la confesión y, mediante ella, lograr la absolución de los pecados y tener una cristiana sepultura, condiciones indispensables que debía procurar porque llegado el día del Juicio Final, únicamente irían al paraíso aquellos libres de pecados.

A partir de los siglos XIV y XV, surgieron dos temas en el mundo occidental que conformarán claramente las reflexiones en torno a la muerte. Uno fue el fallecimiento del moribundo y el otro la presencia ominosa del demonio.¹³ En el primer caso surgieron los *ars moriendi*, que eran textos piadosos acompañados con imágenes que representaban al moribundo en el lecho de muerte defendiéndose del diablo y cuya función era aconsejar cómo lograr una “buena muerte”.¹⁴ Para ello se

¹³ Delumeau, *La peur en Occident XI^e-XVIII^e siècles*, p. 233.

¹⁴ Mâle, *El arte religioso*, pp. 134-140.



Figura 2. El tránsito de san José (detalle), José Juárez, 1656. Museo Nacional del Virreinato. Conaculta, INAH. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

hacía una descripción del momento en que el agonizante iba perdiendo la vida; como consecuencia de los dolores que el cuerpo padecía, lo invadía la impaciencia. La lucha comenzaba porque su alma podía quedar presa de las garras del demonio, quien mostraba al moribundo, visiones con monstruos. Pero frente al mal, también aparecían los ángeles que aconsejaban al moribundo para que no cediera ante las tentaciones. En esta última batalla, Satanás le cuestionaba su fe, le ofrecía riquezas o peor aún, invadía de desesperación al enfermo, es decir, le cuestionaba la clemencia de Dios para perdonar los pecados cometidos; en caso del triunfo, podía llevarse consigo su alma para vivir entre los tormentos del averno hasta el fin de los tiempos.

Como consuelo ante esta embestida, y para no retardar que el alma se encontrara entre los Justos, el patronazgo de san José se hacía presente a través no sólo de relatos, sino de la representación visual en su lecho de muerte. Esta escena se ofrecía a los fieles para ser recreada ante el agonizante como un consuelo, ya que él había no sólo sido acompañado, sino consolado por Cristo y la Virgen María. También estuvieron presentes san Miguel Arcángel y otros ángeles cuya misión fue trasladar su alma al Limbo.¹⁵ Este episodio era el escenario ideal que debía recordarse con la confianza de que la Sagrada Familia se presentara ante el moribundo para interceder por las faltas cometidas y salvarlo de los tormentos del infierno.¹⁶

SAN JOSÉ, DE UNA MALA MUERTE, LÍBRALE

Si bien la figura de san José apenas es mencionada en la Biblia, e incluso a veces ha sido considerada como secundaria en la vida de Cristo y la Virgen María, ha tenido una fuerte devoción a través del tiempo y, desde luego, una presencia en el arte cristiano. En su defensa, varios autores y

¹⁵ El limbo es el sitio donde van las almas de los justos, que sin pecados, tenían que esperar la resurrección de Cristo para ver la Gloria. Así fue el caso de los profetas del Antiguo Testamento y san José. Este concepto es diferente al Purgatorio donde se purifican o castigan temporalmente los pecados.

¹⁶ El papa Benedicto xv promovió el patronazgo de san José como de la Buena Muerte con el documento *Motu Proprio, Bonum Sane et Salutare*, Benedicto xv, 25 de julio de 1920, sobre las solemnidades del 50 aniversario de la declaración de san José como patrono de la iglesia católica.

doctores de la Iglesia han resaltado su papel dentro de la historia de la salvación. Los padres de la Iglesia se encargaron de exaltar y explicar sus virtudes, como San Bernardo de Claraval (1090-1153), quien desarrolló una teología josefina donde enfatizó su presencia como patrono de la Iglesia.¹⁷ Un aspecto interesante es que, ante la falta de información, los Evangelios Apócrifos proporcionan algunos detalles de su vida. Tal fue el caso de la *Historia de José el carpintero*, texto de origen copto que relata su enfermedad haciendo énfasis en el consuelo que le brindó Cristo a su padre en esa situación; la importancia de esta narración es que fue recreada posteriormente por otros autores.¹⁸

En torno al pasaje de su vida que refiere su muerte, en realidad debe entenderse como un “tránsito”. Es decir, no se trata de un fin, es un paso a otro estado, ya que tras la muerte y resurrección de Cristo, el cuerpo de san José fue elevado al cielo. El autor que popularizó esta historia basada en los evangelios apócrifos fue el religioso dominico Isidoro de Isolano, quien en el año de 1522 publicó el *Sumario de los dones de san José*. La cuarta parte de su libro incluye algunas reflexiones sobre la agonía del santo y en particular sobresale una descripción que realiza sobre la escena en que Jesús y María consuelan a san José. De igual forma divulgó la idea de que, de acuerdo con la Iglesia Oriental, el día del fallecimiento de san José habría ocurrido un 20 de julio,¹⁹ fijando así una tradición de celebrar anualmente esa fecha. Sin embargo, posteriormente se aclaró esa confusión y se fijó el 19 de marzo para conmemorar el tránsito de san José.

Uno de los promotores más importantes del culto josefino fue el doctor en teología Jean Gerson (1363-1429), quien escribió el poema de 4 600 versos titulado *Josephina*, donde elogió sus virtudes. Dicho autor tuvo una destacada participación durante la celebración del Concilio de Constanza (1414), ya que impulsó la institución de la festividad de san José y sus Desposorios. Durante el siglo xv se iniciaría una nueva etapa de desarrollo en el culto josefino. Muestra de ello fue la institución de su fiesta en el calendario litúrgico en el año de 1479 por el pontífice

¹⁷ De acuerdo con este autor, la Virgen María estaría identificada como la Iglesia misma y por lo tanto, su esposo san José, como su protector. Wilson, *St. Joseph in Italian Renaissance*.

¹⁸ “Historia de José el carpintero” en Santos, *Los Evangelios Apócrifos*, pp. 333-352.

¹⁹ Isolano, “Suma de los dones”, pp. 645-651.

Sixto IV, lo que originó la edición de libros en su honor. En la orden carmelita, santa Teresa de Ávila le encomendó a san José la fundación de sus conventos e impulsó considerablemente su culto. De igual forma, la religiosa concepcionista sor María de Jesús de Ágreda, en su obra *Mística Ciudad de Dios*, publicada en 1670, narra en distintos capítulos pasajes de la vida de san José que fueron fuente de inspiración para componer novenas y septenarios haciendo énfasis en el tránsito de san José.²⁰

En relación con el arte, el tema josefino y la buena muerte están asociados con el superior general de la reforma carmelitana, el religioso Jerónimo Gracián, quien publicó en 1597, en español y en una traducción italiana, la *Josephina. Sumario de las excelencias del Glorioso san José, esposo de la virgen María*. Al tema del tránsito de san José le dedicó el capítulo III del libro V, seguido por “algunas gracias y mercedes que han recibido del glorioso S. Ioseph sus devotos, a quien ha favorecido así en su vida como en su muerte”, es decir, se trata de una relación de milagros que testifican la efectividad del santo en el tránsito final de los fieles.²¹ Ambas ediciones de la *Josephina* fueron publicadas con seis grabados elaborados por Christophorus Blancus, el último de ellos fue rotulado como *Mors bona laus Justi est, laus ergo quanta Iosephi cum Sponsa, et Christo, sic bene qui moriatur* (una buena muerte es la recompensa del Justo; cuán grande fue entonces la recompensa de José al morir tan feliz con su esposa y Cristo).²² La iconografía del tránsito de la muerte de san José fue un tema que se popularizó después del Concilio de Trento,²³ de ahí que fuera una escena representada en el arte y promovida por las órdenes religiosas, como los jesuitas y los carmelitas.

Por último, cabe mencionar que si bien el patronazgo de la buena muerte era compartido por varios santos, san José se distinguía por ser el más eficaz intercesor debido a la relación que tenía con la Virgen, su esposa y Cristo su hijo; quienes debían atender las peticiones del padre de familia. Esta cualidad de intermediario lo convertía en el camino más seguro para obtener el perdón último por las faltas cometidas. Tal como lo explica el jesuita José Ignacio Vallejo, concedor y promotor

²⁰ Ágreda, *San José en la mística ciudad de Dios*. Cfr. *Septenario al gloriosísimo patriarca*.

²¹ CEDEJOM, Gracián, *Sumario de las excelencias*, pp. 233-228.

²² Chorpening, *Christophorus Blancus' Engravings*.

²³ Chorpening, *Christophorus*, p. 21.

de la devoción josefina: “Los que nacen bajo la ley inviolable de morir, necesitan de intercesor y de abogado que los defienda [...] ¡Y qué defensor de más autoridad y valimiento para con Jesús y con María que el Señor san José, que puede hablar en la presencia de Dios como Padre, como Ayo, como Tutor y como Esposo!”²⁴

PATRONAZGO DE SAN JOSÉ EN LA NUEVA ESPAÑA

La historia de la devoción josefina, para el caso de la Nueva España, cuenta con una gran tradición que debe analizarse detenidamente, puesto que en el año de 1555 durante la celebración del primer Concilio Mexicano, se convirtió en el primer reino del imperio español, que lo tomó como patrón de la naciente iglesia mexicana.²⁵ A partir de este momento, convergieron dos circunstancias que facilitaron el desarrollo de esta devoción. Por una parte, el resurgimiento generalizado de su culto en la iglesia universal durante los siglos XVI y XVII y por la otra, el patronazgo mexicano. En 1678, el rey Carlos II ordenó una declaratoria como patrono y protector de España y sus dominios,²⁶ aunque fue revocado el 2 de octubre de 1679,²⁷ para no enfrentarlo con la fuerte devoción y patronazgo que ya existía con el apóstol Santiago.²⁸ Sin embargo, esta anulación al parecer fue ignorada por el entonces arzobispo virrey, fray Payo Enríquez de Ribera, ya que para conmemorar esta declaratoria, se encargó de celebrar con procesiones y luminarias durante los días 6 y 7 de abril de 1680 ante la presencia de miembros de la iglesia y el gobierno.²⁹ Por ello, pudiera pensarse que a partir de ese año se da una renovación de la devoción a san José en la Nueva España. En otros obispados también se celebró, como Puebla, Nueva Galicia y Michoacán.³⁰ Esto tendría como resultado que fuera una devoción favorecida entre las órdenes religiosas

²⁴ José Ignacio Vallejo, *Vida de Señor san José*, p. 280.

²⁵ Así se estipuló en el capítulo XVII del Concilio Mexicano.

²⁶ AGNM, Reales cédulas, vol. 16, exp. 103, f. 103.

²⁷ AGNM, vol. 17, exp. 49, f. 106.

²⁸ CEDEJOM, José de Jesús, “Política y religiosidad, pp. 671-681.

²⁹ CEHM-CARSO, Diego de Rivera, *Relación de la festiva pompa*.

³⁰ CEDEJOM, Carrillo, *Cronología josefina*, pp. 39-41. Agradezco al padre Carlos Carrillo Ojeda las facilidades que me ha brindado para poder consultar la biblioteca del CEDEJOM, así como por compartir sus conocimientos sobre el tema josefino en México.



Figura 3. El tránsito de san José, fray Miguel de Herrera, Estudiantado Mayor Josefino.

establecidas en el virreinato de la Nueva España, a través de la fundación de cofradías, capillas e iglesias, así como por la publicación de sermones y devocionarios en su honor.

La figura de san José contaba en la Nueva España con varios patronazgos locales. En algunos casos dicha protección se había obtenido por sorteo, como fue el caso de la ciudad de Puebla,³¹ si bien se desconoce la fecha exacta de tal elección, al menos así quedó asentado el 15 de junio de 1556 por el cabildo de la ciudad, quien lo aceptó como abogado y patrón contra las tempestades y los rayos.³² En el caso de la ciudad de México su advocación varió, ya que a causa de un terremoto ocurrido el 19 de marzo en 1729, el cabildo lo nombró como protector ante los temblores.³³

ORACIONES PREPARATORIAS PARA EL TRÁNSITO DE LA MUERTE

Un medio para conocer la difusión de las devociones son las cofradías, ya que fomentaron una serie de oraciones con el fin de promover el culto a su santo patrono. Entre este tipo de hermandades fue común que sus miembros se denominaran “esclavos” de Cristo, la Virgen o algún santo, aceptando así ser siervos de Dios. De igual forma sucedió con las cofradías josefinas,³⁴ incluso aún es posible encontrar alguna de estas cartas de esclavitud en las que se le pide “una buena conciencia, Santa vida, y dichosa muerte”.³⁵ En la primera mitad del siglo XIX este tipo de documentos se imprimieron como parte de algunos devocionarios, que recopilan oraciones de autores del siglo XVIII. Tal es el caso del escrito por el presbítero Francisco Romero.³⁶ En éste se incluyó una de estas cartas en las que se adquiría el compromiso de rezar diariamente siete

³¹ Ragon, “*Los santos patronos*”, p. 371.

³² Esta fiesta se reiteró el 13 de agosto de 1611 para que se festejase permanentemente; para 1637 se ordenó que se rezara un novenario. Dicho patronazgo se repitió en el obispado de Michoacán en 1652. Carrillo, *Cronología josefina*, p. 16.

³³ Carrillo, *Cronología josefina*, pp. 28, 31, 34, 58.

³⁴ Sánchez, “La fundación de cofradías”, pp. 739-756.

³⁵ AGNM, Indiferente virreinal, caja 4521, exp. 16, f. 1.

³⁶ Este devocionario fue publicado en Madrid en 1780 y en México sólo he localizado las ediciones de 1840 y 1854.

Padrenuestros y Ave Marías en memoria de los siete dolores y gozos de san José a cambio de recibir

[...] una buena conciencia santa vida y dichosa muerte, en la cual por vuestra intercesión goce yo [...] de los favores y asistencia de Jesús, María y José, para que con tal compañía consolado y perdonadas mis culpas, vaya a verla, gozarla y alabarla eternamente en el cielo.³⁷

Hay que advertir que en todas las cofradías se dedicaba atención a las ceremonias fúnebres dedicadas a los cofrades difuntos. Algunas ofrecían costear el entierro a quienes estuvieran al corriente en el pago de sus cuotas, otras, como la muy aristocrática del Santísimo Sacramento y Caridad, tenían como parte de sus obligaciones llevar el viático a los enfermos;³⁸ y todas las cofradías contaban entre sus privilegios el beneficio de numerosas indulgencias. Algunas, en particular, preparaban a los cofrades para una buena muerte, y se consideraba que el “disfrutar” del ritual que acompañaba a los funerales era un incentivo que atraía a muchos nuevos miembros.³⁹

Formar parte de una cofradía significaba respetar una serie de celebraciones para el santo patrono. En el caso de san José en el santoral sólo están registrados la fiesta de los desposorios, su patrocinio y el tránsito; sin embargo, los cofrades programaron otros días para recordarle. La fiesta de san José fue establecida por Sixto IV en 1481 fijándose el principal día en su honor el 19 de marzo, aunque no de manera universal,⁴⁰ lo que derivó en una tradición de consagrarle el día 19 de cada mes con diversas devociones. Ejemplo de ello es la congregación josefina fundada en 1688 en el convento de san Lorenzo de la ciudad de México, que tenía como obligación celebrar las siguientes fiestas:

1. 19 de marzo.
2. Los desposorios.
3. El Patrocinio.

³⁷ Romero, *Devocionario sagrado de los privilegios*.

³⁸ Bazarte, *Las cofradías*, p. 161.

³⁹ Bazarte y Ayluardo, *Los costos*, pp. 60-66.

⁴⁰ La declaración de san José como patrono de la Iglesia Universal se proclamó el 8 de diciembre de 1870 por el Papa Pío IX.

4. El Tránsito.
5. Los días 19 de cada mes.
6. El día de la Purísima e Inmaculada Concepción de María.
7. En noviembre en el día de difuntos. También habría de celebrarse otra misa al fallecer cada congregante.
8. Novenario antes de la fiesta del 19 de marzo.
9. Septenario que precedía al tránsito, entre otras.⁴¹

A partir de estas devociones se puede establecer un “calendario josefino”, que refrendaba el cofrade o creyente, año con año. A continuación mencionaré algunos de estos rezos o festividades que exaltan el papel que como intercesor tiene san José, ya sea en asuntos “espirituales, como temporales, [...] así en vida, como en la muerte”.⁴²

Como parte de las prácticas de devoción que fomentaban el culto a los santos solicitando su intercesión están las novenas, que consisten en hacer oración durante nueve días con la intención de obtener gracias especiales. Los devotos a san José las escribieron para recordarle al creyente el modelo de la muerte ideal vivida por san José, para lo cual enfatizaban el uso de las imágenes religiosas. Esto no era una práctica josefina exclusivamente, ya el *Ritual romano* también aconsejaba que para “bien morir” se colocara delante de los ojos del moribundo la imagen de un crucifijo y que ayudado de la imagen de la Virgen “la invoque y se encomiende a ella: y lo mismo el Santo Ángel de su Guarda, y demás santos con quienes ha tenido particular devoción en su vida”.⁴³

En otros casos las reimpressiones de algunas obras reflejan la popularidad de alguna devoción. En 1766, el clérigo novohispano, José Manuel Sartorio,⁴⁴ publicó por primera vez una *Novena mensual del tránsito del santísimo patriarca Sr. San Joseph, Para implorar una buena muerte*, inspirado en la *Mística ciudad de Dios* de sor María de Jesús

⁴¹ *El Propagador de la devoción*, vol. 1 pp. 97-100.

⁴² CEDEJOM, Gracián, *Sumario*, p. 238.

⁴³ *Ritual carmelitano*, p. 424.

⁴⁴ José Manuel Sartorio, (?-1829) Colegial del Colegio de san Ildefonso, capellán del convento hospital del Espíritu Santo y capellán de la casa de la Misericordia. De él se conservan varios impresos, pero éste en particular llama la atención porque en su nombre lleva el patronazgo de san José. *Cfr.* CEDEJOM, “Presencia de san José”, p. 175.

de Ágreda.⁴⁵ En la primera página, consagrada al acto de contrición, recomendó al lector que tuviera frente a sus ojos una imagen de san José para pedirle su intercesión ante Cristo, en razón de haber conservado su estado de gracia hasta la muerte y en especial le solicita que “abra las puertas de la Gloria”. El autor prosigue con una “Oración para todos los días”, donde rememora su muerte en compañía de Jesús y la Virgen María, quienes a su lado le asistieron como sus enfermeros, por ello implora que de igual forma ampare y favorezca

[...] en aquel trance terribilísimo [...] pues sois refugio de Agonizantes. llamaros, os llamamos e imploramos vuestro Patrocinio. No nos dejéis en aquella hora, cuando procurará combatirnos terriblemente el Demonio, a fin de que perdamos a Dios eternamente [...] no se pierda entonces quien pone en vos sus esperanzas, y quien desde ahora para aquella hora os llama, os invoca, os solicita. Sed vos nuestro auxilio, nuestra ayuda, nuestro socorro, para que invocando entonces los dulcísimos Nombres de JESÚS, MARÍA y JOSEPH, vayamos a gozaros por todos los siglos en la Gloria. Amén.

Después de estas recomendaciones iniciales, el texto está dividido en nueve capítulos, cada uno con una consideración relativa a un momento de la vida de san José; seguida de una oración, una jaculatoria y otro rezo para todos los días, la cual concluye pidiendo una “dichosa muerte, la cual sea tránsito para gozar en la Gloria”.

Más adelante presento un esquema que muestra el proceso y el camino que el creyente debía recordar sobre el tránsito de san José, desde la enfermedad que padeció durante nueve años, pasando por el momento en que la sola presencia de Jesús, la Virgen María y los ángeles, lo reconfortaban, hasta su expiración. Para cada pasaje que narra el tránsito de san José, Sartorio aconsejó nuevamente tener presente una imagen del santo. Es posible imaginar que quizá no siempre se contara con ella, sin embargo, el agonizante conocía y podía recrear en su mente la escena que evitaría el miedo a la muerte, la presencia del Demonio y la incertidumbre del destino del alma. La “composición de lugar” recomendada en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola era ya una práctica

⁴⁵ CEHM-CARSO, Joseph Manuel Sartorio, *Novena mensal*. Este impreso fue reeditado en los años de 1768, 1781, 1793 y 1810.

Reflexiones de la Novena mensual del tránsito de San José. José Manuel Sartorio 1768

<i>Día</i>	<i>Meditación</i>	<i>Enseñanza</i>
1	Recuerda que san José en los últimos años de su vida padeció "algunas enfermedades de calenturas y dolores vehementes de cabeza y coyunturas del cuerpo, muy sensibles, que le affigieron y extenuaron mucho".	Tener paciencia y tolerancia para soportar las enfermedades.
2	Recuerda los "vuelos y éxtasis" que tuvo san José que era una forma de padecer dulce.	Se verificó una dulce enfermedad de amor que rompió las cadenas de la cárcel del cuerpo.
3	San José padeció durante ocho años enfermedades y dolencias que aceptó con paciencia y con la ayuda de la Virgen, quien pidió a su hijo le asistiese en la hora de su muerte.	Jesús lo asistió "con el brazo poderoso de su diestra [por ello pido que de igual forma] me asistan en mi trance estos Santísimos Señores.
4	Durante nueve días antes del tránsito, por orden de Jesús, los ángeles tocaban música a san José, además de los y bendiciones. Se sintió, además, una suave fragancia que confortaba a los asistentes.	Recuerda que san José es capaz de ahuyentar al Dragón y pide que también sea confortado con las fragancias de las virtudes y la música de los ángeles.
5	Un día antes de morir tuvo un éxtasis con duración de 24 horas durante el cual "vio claramente la Divina Esencia y en ella se le manifestó sin velo ni rebozo lo que por la fe había creído".	Pide tener una fe viva y ciega, "que indefensa de estos Misterios dé, si fuere necesario, hasta la última gota de mi sangre; y que viva y muera en esta fe para ir y ver claramente estas verdades incontestables".
6	Tras el éxtasis del día anterior, su rostro resplandecía y pidió la bendición de María y a su hijo. En este momento la Virgen, mostrando su gran humildad, puesta de rodillas le pidió a su esposo la bendición, y ella le besó la mano y se despidió pidiéndole antes que saldara a los santos Padres en el Limbo.	Suplica la bendición de san José en todas las acciones para que también tenga el privilegio de contar con la bendición de Jesús y María, "en esta vida y en aquel terribleísimo trance".
7	San José pidió el perdón de todos sus pecados y contó con la intercesión de María y Jesús.	Pide poder imitar la humildad para pedir perdón por los pecados. En especial a los que hubiere injuriado y perdonar a quienes lo agravaron.
8	Recrea el momento durante el cual Jesús recibió en sus brazos a san José "y estando reclinada la cabeza" le otorgó la bendición y le aconsejó que descansara en paz y en gracia.	Pide que le ayude a mostrar humildad para reconocer las culpas para que le proporcione un conocimiento de su pequeñez "y en fin intermos grande de ofenderle, una preciosa muerte, una perenne gracia, y una perpetua Gloria.
9	Que se acuerden que al pronunciar las palabras de Jesús: Padre mío, descansad en paz, san José expiró en sus brazos después de lo cual le cerró los ojos. En ese instante se presentaron los ángeles con cánticos para llevarse su alma al Limbo.	Pide que le cierre los ojos "a todas las vanidades, y pompas mundanas, sólo los abra para ver las cosas del agrado de Dios", y que sean llevadas las almas en manos de los ángeles a la Gloria.

común. Esto con la idea de que el moribundo pudiera imitar una buena muerte asistido por san José, Jesús y la Virgen, quienes intercederían por él para que le fueran perdonadas las faltas cometidas y así descartar el miedo a la condenación del alma.

En un devocionario impreso en 1870, por un “devoto indigno” de san José, se incluyó la recomendación de dedicar algunas “semanas devotas para solicitar el patrocinio del santísimo patriarca”.⁴⁶ En el del padre Romero hay una “septena” es decir, se trata de oraciones para practicarse durante siete días. Cada día debían recordarse los siete privilegios de san José,⁴⁷ que aunque varían de autor en autor, recuerdan su tránsito y su papel como intercesor. En el impreso anónimo se indican las siguientes peticiones:

<i>Día</i>	<i>Petición</i>
1	Pide su patrocinio para purificar el alma.
2	Procura recibir el viático.
3	Que antes de morir reciba el santísimo Sacramento de la extremaunción.
4	Suplica que antes de morir puedas renovar la protesta de la fe católica.
5	Que se tenga un tránsito acompañado del ángel custodio propicio y favorable.
6	Pide a san José que te salve de las penas infernales merecidas por los pecados y para que salgas del purgatorio.
7	Que durante el tránsito su alma logre entrar a la Gloria. ⁴⁸

En este tipo de práctica queda clara una función preparatoria, ya que se pretendía dirigir al creyente en un proceso que en vida debía realizarse, es decir, había de estar prevenido y tener conciencia de la propia muerte; reconociendo en todo momento a san José como su protector e intercesor.

⁴⁶ *Devociones varias*, pp. 109-120.

⁴⁷ Jerónimo Gracián menciona cinco: fue esposo de la Virgen María, llamado padre de Jesús, fue varón justo, fue varón angélico y fue contemplativo. CEDEJOM, Gracián, *op. cit.*, 249.

⁴⁸ *Devociones varias*, pp. 156-162.

Para ello, incluso sólo bastaba pronunciar el nombre del santo o el de la Sagrada Familia, para esperar sosegado el tránsito a la muerte.

Otra manera de recordar en vida el momento de la muerte fue a través del rezo del “septenario en memoria del tránsito de señor san José” que se conmemoraba el 20 de julio pero que también se podía rezar el día 20 de cada mes.⁴⁹ En su devocionario el presbítero Romero aconsejaba recordar dicho suceso durante siete días, comenzando el 14 de julio o de cada mes, si así lo deseaba el creyente. También sugería que se realizara la confesión, acto que significaba contar con una conciencia limpia y libre de pecados, es decir, se cumplía un requisito necesario para contar con una buena muerte.⁵⁰

Cada oración debía realizarse de rodillas frente a una imagen de san José y se debían recordar pasajes del tránsito. El relato era dramatizado asociándolo con sentimientos como angustia, agonía, culpa, fatiga y tormento, los cuales desaparecían ante la presencia de María y Jesús. Para finalizar, incluyó una petición que se resume en despreciar el pecado bajo el patrocinio josefino. Con ello, se lograría la salvación del alma, la tolerancia en los trabajos, paciencia durante los males y enfermedades, la salud eterna, el compromiso de asistir en auxilio para que recibiera la Eucaristía y poder invocar los nombres de Jesús, María y José. Después de las oraciones se anotaron una serie de ejercicios diarios que igualmente recuerdan el tránsito de muerte, y son los siguientes:

<i>Día</i>	<i>Ejercicio</i>
1	Examinar la conciencia, pidiendo la eficacia de san José para iluminar y favorecer una buena confesión.
2	Después de haber comulgado, visitar los enfermos y encarcelados, socorriéndolos con consuelos y en caso de no poder realizarlo, pedir a Dios socorra sus necesidades.
3	Darle de comer a tres pobres o a uno solo o socorrer alguna necesidad. Se podía rezar siete veces el Padrenuestro y Ave María en memoria de los siete dolores y gozos de san José poniendo remedio de las necesidades.

⁴⁹ *El devoto josefino*, pp. 128-130.

⁵⁰ *Devocionario sagrado*, pp. 78-79.

4	Hacer actos de Fe, Esperanza y Caridad, procurando conciliar enemistades, dar buen consejo a quienes lo necesitaren y alentar a otros a la devoción de san José.
5	Procurar tener un rato de oración mental y tener de abogados a Jesús, María y José.
6	Ensayar "a solas a bien morir, contemplándose ya en aquel tremendo lance sin favor alguno, y combatido de todo el poder del infierno, pidiendo con eficacia el amparo del señor san José, invocando a todas horas los dulcísimos nombres de Jesús, María y José y a rogar a Dios por los que estarán en la agonía de la muerte". ⁵¹
7	Después de haber comulgado, tener ratos de meditación, prender algunas velas, y "para obligar más al santo, rezará con la mayor devoción el Santísimo Rosario". ⁵²

Una devoción muy popular para recordar a san José fue el rezo de Los Siete Dolores y Gozos,⁵³ que debían realizarse durante todo el año. Sin embargo, era más conveniente como preparación de la fiesta del 19 de marzo, empezando el día 13, o bien rezarlo en memoria de su Tránsito o durante los Septenarios.⁵⁴ Esta práctica significaba recordar los momentos de la vida de la Sagrada Familia.

Nuevamente, en el devocionario se van intercalando las oraciones preparatorias con ofrecimientos, solicitando primero el patronazgo de san José para que ayude a los fieles a lograr una buena muerte y para que

⁵¹ *Devocionario sagrado*, p. 89.

⁵² *Devocionario sagrado*, p. 90.

⁵³ Los siete Dolores son: Cuando estaba dispuesto a repudiar a su inmaculada esposa; Al ver nacer el niño Jesús en la pobreza; Cuando la sangre del niño Salvador fue derramada en su circuncisión; La profecía de Simeón, al predecir los sufrimientos de Jesús y María; En su afán de educar y servir al Hijo del Altísimo, especialmente en el viaje a Egipto; Al regresar a Nazaret por miedo a Arquéalo; Cuando sin culpa pierde a Jesús, y lo busca con angustia por tres días. los Siete Gozos son: Cuando el Arcángel le reveló el sublime misterio de la encarnación; Al escuchar la armonía del coro de los ángeles y observar la gloria de esa noche; Al darle el nombre de Jesús; La predicción de la salvación y gloriosa resurrección de innumerables almas; Al tener siempre con él a Dios mismo, y viendo la caída de los ídolos de Egipto; Al regresar con Jesús de Egipto a Nazaret y la confianza establecida por el Ángel; Al encontrarlo en medio de los doctores en el Templo.

⁵⁴ *Visita espiritual*, s/p.

se realice una frecuente confesión. También se imploraba para seguir las leyes de Dios, para salir de la “esclavitud del pecado”,⁵⁵ y contar con su presencia en las “últimas agonías y congojas”.⁵⁶ Muy especialmente se pedía que con la sola enunciación de su nombre “cuya dulce invocación tiemblan y huyen los espíritus infernales [...] [que] sirva de presidio en todas las persecuciones de mis enemigos, y de arma poderosa para vencerlos”⁵⁷ y por último, la paciencia para aceptar los sucesos prósperos y adversos y la salud corporal.

En el devocionario del padre Sartorio también se menciona la tradición de la celebración de las siete misas de señor san José que son las siguientes:

Las misas de Señor San José

1. Festividad de señor san José.	19 de marzo.
2. Misa segunda de la Natividad.	25 de diciembre.
3. Circuncisión de Jesús.	1 de enero.
4. Domínica infraoctava de la Natividad.	
5. De los Inocentes.	28 de diciembre.
6. Vigilia de la Epifanía.	5 de enero.
7. Domínica Infraoctava de la Epifanía.	6 de enero.

Una de las recomendaciones del autor es que durante el tiempo que se realizaran debía orarse frente a un altar o una imagen del santo, además de rezar siete Padrenuestros y Ave Marías. También se debía dar limosna cada día en honor del santo, o mejor aún tres, como reverencia de Jesús, María y José, procurando evitar durante esos días alguna falta grave “para no hacerse indigno de alcanzar lo que pide” y en caso de faltar en algo procurar la confesión inmediata. Para el último día, exhortaba a la confesión y la comunión en honra de san José. Para finalizar, reflexiona sobre un tema, a manera de consejo al lector, le informa que en algunas ocasiones las peticiones a los santos no se resuelven con la rapidez que el

⁵⁵ *Visita espiritual*, p. 66.

⁵⁶ *Visita espiritual*, p. 67.

⁵⁷ *Visita espiritual*, p. 68.

creyente desearía y que no puede haber enojo por ello, ya que los santos saben lo que el género humano ignora y le conviene, es decir, se requiere de paciencia para lograr el favor solicitado.

En la Nueva España se instauró una variante del rezo del rosario pero dedicado a san José, el cual parece cobró difusión tras la declaratoria que realizara el rey Carlos II en 1678. En 1680, cuando se celebró el patronazgo josefino, el dominico Francisco Sánchez, vicario del hospicio de san Jacinto, presentó una denuncia ante la Inquisición declarando que en la ermita de Nuestra Señora de los Remedios se rezaba “de ordinario”, un rosario “inventado” de san José.⁵⁸ Éste se hacía con gran solemnidad pero con oraciones nuevas. Para ello presentó como pruebas un impreso publicado en 1679 en la ciudad de México y otro de la ciudad de Puebla en 1680, porque iban en contra de los decretos de la congregación de ritos, de ahí que solicitara su anulación para así frenar a “esos espíritus de novedad”. En ambos casos, tanto el texto como los grabados difieren, por lo que se advierte la participación de autores distintos que coinciden en la necesidad de crear un rosario josefino. La edición poblana indica como requisito para rezar, haberse confesado y comulgado y que dure una hora. Se indica que se debía ofrecer el rosario a aquellos que estaban en pecado mortal, por los agonizantes, por las mujeres en parto, para los vivos y los difuntos. Ambos textos coinciden en añadir al final del texto 40 días de indulgencias que fueron concedidas por el arzobispo virrey fray Payo Enríquez de Rivera. Quizá esta aprobación impidió que procediera el proceso inquisitorial, puesto que no se podía cuestionar la decisión del prelado. Sin embargo, y quizá para concluir el proceso, varios religiosos practicaron varias revisiones, pero al no hallarse contradicciones con la fe católica, finalmente se autorizó en 1684.⁵⁹ Aún hoy día, aunque con variantes, se sigue rezando este rosario josefino.

CONSIDERACIONES FINALES

La sensación de miedo es angustiosa y siempre pretendemos evitarla; si se trata de un miedo permanente, ineludible y universal, no queda más solución que convivir con él e intentar olvidarlo o aceptarlo. Al

⁵⁸ AGNM, Inquisición, vol. 667, exp. 2, fs. 41-76v.

⁵⁹ Este fue aprobado cuatro años después que fray Payo regresara a España.

insertar en la idea de muerte las de juicio y premio o castigo, la iglesia católica logró desviar el miedo original, físico e inmediato, hacia un miedo trascendente, más terrorífico por su carácter perpetuo, pero también consolador por la expectativa de vida eterna. La reacción ascética contra el hedonismo renacentista propició el auge del tema de la muerte, enlazado al castigo eterno y al juicio final. Así fue como el movimiento de la Contrarreforma alentó la preocupación por el valor espiritual de la vida humana y el problema de la salvación. En este ambiente encajó la figura de San José, que tuvo enorme aceptación; gracias a él y a lo que representaba, las prácticas piadosas lograron calmar la inquietud de quienes no habrían alcanzado el estoicismo filosófico presente en la mentalidad de la antigüedad y encontraban el medio de combatir el dramatismo de los sufrimientos como compañeros del final de la vida humana.

En la espiritualidad católica para tener una buena muerte los fieles debían confesarse y haber comulgado al menos una vez al año. Igual de importante era reflexionar y prepararse para esa última exhalación, lo cual era considerado como una meditación. Este proceso debía ser permanente y además de auxiliarse de los textos piadosos se podía recurrir a la representación visual del tránsito de san José, ya fuera a través de estampas grabadas o pinturas, en las cuales es mostrado en una escena ideal donde es acompañado por su familia constituida por Jesús y María, quienes se desempeñaron como los mejores enfermeros en el lecho de muerte. Así, la Sagrada Familia ayudaría al agonizante para interceder por el perdón de sus pecados, mientras que los ángeles, al igual que lo hicieron con el santo, salvarían del infierno al alma del difunto.

En la Nueva España y aún en la primera mitad del siglo XIX, san José fue uno de los cultos populares entre la población. Quizá su patronazgo para alcanzar una buena muerte fue una característica que le valió contar con numerosos devotos que esperaban ganar la última batalla contra las tentaciones del demonio. Para ello debían rezarse las distintas oraciones asentadas en un calendario cíclico que no sólo se realizaba durante un año, sino que debía practicarse durante toda la vida, hasta la muerte. A este respecto sor María de Jesús de Ágreda al promover esta devoción asentó: “El día último, cuando todos sean juzgados, llorarán amargamente los infelices condenados, no haber conocido por sus pecados este medio

tan poderoso, y eficaz para su salvación”,⁶⁰ por ello san José aún es el remedio más eficaz para lograr una buena muerte.

En la actualidad, quizá sea improbable tipificar un concepto del miedo ante la muerte. Cada persona recrea su certidumbre; sin duda la secularización de este concepto y la presencia de distintos credos han facilitado este camino. La sola idea de pensar en el fallecimiento ya sea propio o ajeno, es vista con extrañeza porque en realidad existe una evasión. La redacción de un testamento tal vez sea el trámite que nos vincule con ella, y probablemente también sea la única preparación que estemos dispuestos a realizar. El pensamiento más cercano a la muerte podría ser la preocupación ante la enfermedad que la antecede, a la decrepitud del cuerpo y la mente; sólo aquellos con creencias religiosas, pensarán en el destino de su alma. Una idea persiste entre los católicos: se piensa en ese momento fatal como un “tránsito”; tras abandonar el cuerpo, el alma se prepara hacia otro estado donde se espera la resurrección o la reencarnación; lo único que resta es la esperanza de la inmortalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Siglas

- AGNM Archivo General de la Nación, México.
 CEDEJOM Centro de Estudios Josefinos de México.
 CEHM-CARSO Centro de Estudios de Historia de México, Carso.

- ÁGREDA, María Sor de, *San José en la mística ciudad de Dios, por la venerable sor María de Jesús de Ágreda, Ordenamiento biográfico por Augusto Alpanseque Frías*, Librería Espiritual, Quito, Ecuador, s/a.
 ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1987.
 BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 1989
 BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia y Clara GARCÍA AYLUARDO, *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia en Economía, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2001.

⁶⁰ Sor María de Jesús de Ágreda, citada en *Visita espiritual, op. cit.*

- CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 1995.
- CARRILLO OJEDA, Carlos, *Cronología josefina mexicana, 1523-2000*, México, Centro de Estudios Josefinos de México, 2003.
- CHORPENING, Joseph F., *Christophorus Blancus' Engravings for Jerónimo Gracian's Summary on the Excellences of St. Joseph (1597)*, Pensilvania, Filadelfia, Saint Joseph University Press, 1996.
- El devoto josefino o sea: colección de devociones en honor, culto y reverencia del glorioso patriarca señor San José, dedicado, arreglado y dado a la prensa a solicitud de un indigno esclavo del mismo santo, y religiosos del colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, México, Imprenta de Juan R. Navarro, Calle de Chiquis núm. 6, 1850.
- DELUMEAU, Jean, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, France, Fayard, 1989.
- _____, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2002.
- Devociones varias en obsequio del santísimo patriarca señor san José a espensas de un devoto indigno del santo*, México, Tip. Religiosa, M. Turner, 1870.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- El Propagador de la devoción al Señor san José y a la Sagrada Familia. Boletín destinado principalmente a propagar el culto del santísimo patriarca dando a conocer sus privilegios, y excelencias sus gracias y favores obtenidos por su poderosa mediación*, México, Tip. Religiosa Calle de Santa Clara, núm. 16, Torner, vol. 1, 1871.
- ELIAS, Norbert, *The loneliness of the Dying*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar, *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1989.
- _____, "La muerte, maestra de la vida, en la obra de fray Juan de Torquemada", en revista A, septiembre-diciembre de 1987, pp. 9-36.
- GRACIÁN, Jerónimo, *Sumario de las excelencias del Glorioso san José, esposo de la virgen María (1597)*, Valladolid, Centro Español de Investigaciones Josefinas, 1995.
- ISOLANO, Isidoro, "Suma de los dones de san José", en LLAMERA, Bonifacio, *Teología de san José*.
- JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, 2 vols., México, Prana, 2005.
- LLAMERA, Bonifacio, *Teología de san José y Suma de los dones de san José por Fr. Isidoro de Isolano*, 1953.

- MÁLE, Émile, *El arte religioso del siglo del siglo XII al siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- MARÍA, José de Jesús, "Política y religiosidad en el barroco español: el fracaso patronato de san José sobre España y sus dominios", en *Troisième Symposium International, Saint Joseph au XVIIIe Siècle*, Montréal, Centre de Recherche et de Documentación, Oratoire Saint Joseph, 1981, pp. 671-681.
- MARÍAS, Julián, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- PLAZAOLA, Juan, *Historia y sentido*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, BAC Maior 50, 1996.
- "Presencia de san José en el Fondo Bibliográfico José Toribio Medina", en *Publicaciones josefinas*, vol. 3, núm. 1, Centro Josefino de Chile, Chile, Impresos san José, 1999.
- RAGON, Pierre, "Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI-XVII)", en *Historia Mexicana*, vol. LII, núm. 2, pp. 361-389.
- RÉAU, Luis, *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal, tomo 2, vol. 5, 1998.
- Ritual carmelitano. Parte segunda procesionario y funeral a uso de los religiosos y religiosas de la orden de descalzos de Nuestra Madre Santísima la Virgen María del Monte Carmelo de la Primitiva observancia en esta Congregación de España e Indias*, Madrid, Joseph Doblado, 1789.
- RIVERA, Diego de, *Relación de la festiva pompa, que celebros el animo generoso del ilustrísimo y excelentísimo señor M.D. Fray Payo Enriquez de Ribera, merittísimo arzobispo de México del Consejo de su majestad, virrey capitán general de esta Nueva España, y presidente de su Real Chancillería que dirige al nuevo patronato de San Joseph, Escrita en respuesta de una carta, que de un Beneficiado amigo suyo recivio el B. Don Diego de Ribera, Presbytero, s/f, spi.*
- ROMERO FRANCISCO, *Devocionario sagrado de los privilegios, gracias y glorias del padre de Jesús y esposos de María, el santísimo patriarca señor San José*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1854.
- SÁNCHEZ REYES, Gabriela, "La fundación de cofradías de san José en la Nueva España", en *Die Bedeutung des hl. Josef in der Hielgeschichte. Akten des IX. Internationalen Symposions über den heiligen Josef*, Johannes HATTLER y Germán ROVIRA (eds.), Internationalen Mariologischen Arbeitskreis Kevelaer, Francfort del Meno, 2006, vol. II, pp. 739-756.
- SANTOS Otero, Aurelio de los, *Los Evangelios Apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, Madrid, 1993.

- SARTORIO, Joseph Manuel, *Novena mensual del transito del santísimo patriarca Sr. San Joseph, Para implorar una buena muerte, Con las consideraciones sacadas de la Mistica Ciudad de Dios*, Port. 2. Lib. 5. Compuesta por el Br. Don Joseph Manuel Sartorio Clérigo del Arzobispado de México. Al fin van puestos los Siete Dolores y Gozos del Santísimo Patriarca, 1781.
- Septenario al gloriosísimo patriarca S. San Josef de los Siete Privilegios de su Patrocinio que refiere la V.M. María de Jesús de Ágreda en su Mystica Ciudad de Dios. [...]*, Puebla de los Ángeles, reimpresso en el Real Seminario Palafoxiano de Puebla, 1771.
- TENORIO, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- TORRES, Ignacio, *Salud y gusto para todo el año, o año josephino, a los fieles, que gustan leer las virtudes, y excelencias con que Dios favoreció a su Padre Putativo, y Esposos de su Madre, El Ssmo. Patriarca Sr. San Joseph*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757, 3 vols.
- VALLEJO, José Ignacio, *Vida de Sr. San José dignísimo esposo de la virgen María y padre putativo de Jesús, van agregadas al fin las vidas de señor san Joaquín y señora santa Ana*, México, Tipografía de la librería Hispano-Mexicana, 1887.
- Visita espiritual, devoto septenario en memoria, honor, culto y reverencia del gloriosísimo transito de Señor San Joseph, que sus devotos pueden hacer el mes de julio, ó cada mes, segun les dictare el afecto y devocion: breve resumen de su nacimiento, dones, hermosura y dichosa muerte, con sus meditaciones y jaculatorias: dispuesto por un indigno sacerdote de este arzobispado, reconocido y amartelado esclavo del Santísimo Patriarca, quien reverente lo dedica a María Santísima de Guadalupe*, México, Imprenta de Doña María Fernández Jaúregui, 1805
- WALTON, Stuart, *Humanidad. Una historia de las emociones*, Madrid, Taurus, 2005.
- WILSON, Carolyn C., *St. Joseph in Italian Renaissance Society and Art: New Directions and Interpretations*, Saint Joseph University Press, Filadelfia, Pensilvania, 2001.

EL MIEDO PERSUASIVO EN LA EJECUCIÓN DE LOS ASESINOS DE DONGO

*Miguel Ángel Vásquez Meléndez**

En todas las sociedades el ejercicio del poder se legitima por la capacidad de mantener el orden de la vida en comunidad y en resolver los conflictos de forma satisfactoria para las partes involucradas. En algunas circunstancias el mérito del orden deriva de una experiencia próxima de revolución o inestabilidad pero, en todo caso, siempre existe un remoto recuerdo o una creencia inconsciente de un caos original que fue dominado por una personalidad o una forma de gobierno fuerte, respaldada por la máxima autoridad: la designación divina o la voluntad del pueblo. El paradigma orden/desorden se sitúa en los fundamentos de la constitución política y de las instancias encargadas de juzgar y castigar.¹ A ellas se les exige un equilibrio entre piedad y justicia por el que tan pronto se demanda clemencia como se manifiesta regocijo ante el espectáculo del castigo como expresión de la venganza pública. Y se demanda, sobre todo, proporcionalidad. Para que el castigo sea aceptado por las masas es preciso que el delito se considere como una agresión contra la sociedad. Demasiadas veces el pueblo vio como arbitrarios o desmesurados los castigos y por eso en motines y revueltas de sociedades preindustriales fue frecuente que se destruyesen la horca y la picota como símbolos de injusticia.²

Por tanto, el castigo público infunde temor en los espectadores pero a la vez los tranquiliza pues sienten cumplido su anhelo de orden y venganza pero, si la pena no es concebida como justa, el castigo puede

* Centro de Investigación Teatral Rodolfo Usigli, CITRU-INBA.

¹ Balandier, *El desorden*, pp. 75-79.

² Calvo, "Soberano, plebe y cadalso", pp. 289-290.

generar indignación y despertar un apoyo al condenado, con lo cual se acrecentaría el temor al desorden social.

El equilibrio resulta más difícil en épocas de crisis política, económica o social. Ninguna sociedad es estática y ninguna mentalidad invariable, pero en ciertos momentos son más evidentes las crisis que provocan cambios y uno de esos se produjo en las últimas décadas del siglo XVIII, cuando los gobernantes fueron juzgados como débiles o crueles según la percepción popular de su actuación. Precisamente en esa época, cuando por influencia del siglo de las luces se mitigaban las penas y se abolían las torturas, el segundo conde de Revillagigedo mostró particular dureza y ostentación en la ejecución de las penas.³ Su actitud se inserta en una etapa paradójica y que permite apreciar dos aspectos contrastantes de las prácticas punitivas.

Por una parte, la tendencia a favor de la conmutación de las penas corporales y por otra, la aplicación rigurosa de castigos públicos componentes de antiguas tradiciones punitivas basadas en el miedo y el ejemplo. Y, por supuesto, su actitud se inserta en un contexto de crisis de la Metrópoli, que anunciaba ya el estallido de la Independencia.

En esos años se sitúa el crimen cometido contra un comerciante de apellido Dongo, que culminó en una ejecución pública, es decir en un acto de miedo persuasivo.

Sin embargo, el miedo que pudo provocar el castigo seguramente estuvo acompañado por la esperanza, pues los grupos acomodados sin duda sintieron un alivio al miedo que surgía tras una matanza tan despiadada. Ese es el tema central del presente capítulo, que busca analizar el tránsito de la sanción basada en el suplicio a la sanción basada en el trabajo forzado y, en este contexto, el castigo ejemplar aplicado a los asesinos de Dongo, castigo que, entonces, salía de las prácticas más habituales justamente por el afán de ejemplaridad y, quizá, por el afán de mostrar la dureza de las autoridades en épocas de crisis. Asimismo, se busca explorar los miedos que pudieron rodear dicho acto: el miedo de la población ante crímenes de delincuentes que pueden repetirse y mantienen una amenaza mientras no sean detenidos, el miedo a la reacción de las multitudes que presenciaban el castigo y el miedo provocado por los castigos ejemplares.

³ Calvo, "Soberano, plebe y cadalso", pp. 307-310.

LAS PRÁCTICAS PUNITIVAS

En los siglos XVI, XVII y XVIII, en España y en la Nueva España, se realizaban ejecuciones públicas con el fin de lograr la expiación de la culpa y de prevenir la comisión de delitos por parte de los espectadores.

Sin embargo, al paso del tiempo, en algunas regiones de Europa empezaban a gestarse cambios en las prácticas de castigo corporal. En la segunda mitad del siglo XVIII, en Francia, Inglaterra, Austria y Suiza, las condenas a castigos corporales comenzaron a sustituirse por las de trabajos públicos; esta tendencia se observó también en España, a través de la asignación de los condenados a galeras y minas, principalmente. Las modificaciones obedecieron a un principio práctico: era más útil al Estado un reo que desempeñara los trabajos rechazados por los hombres libres asalariados, que uno maltrecho o mutilado por los castigos corporales, así el impulso de las actividades económicas reclamaba mano de obra obtenida de los sentenciados, que anteriormente sufrían las penas corporales.⁴

Complementariamente, la pertinencia de la pena de muerte, la prerrogativa de los monarcas en la aplicación de la ley, los privilegios derivados de los fueros y la trascendencia de las ejecuciones públicas, fueron algunos de los temas que conformaron el análisis de las prácticas punitivas, propiciando algunos cambios en el derecho. En la península ibérica, el debate aludido se plasmó, entre otros, en los escritos de Jovellanos, Meléndez Valdez y Cabarrús, influenciados por la obra de Beccaria.⁵

Por tanto, en ciertos años, convivieron ambas tradiciones. A pesar de las ideas para el aprovechamiento de la mano de obra y de los cuestionamientos sobre los castigos corporales, los magistrados y jurisconsultos mantuvieron la pertinencia de la pena de muerte y de las ejecuciones públicas como ceremonias espectaculares preventivas del delito. Los cambios legislativos resultaban temporales y a menudo con retrocesos marcados. De tal manera que en las transformaciones de las prácticas punitivas se distinguen características regionales, como en la Nueva España donde, hacia fines del siglo XVIII, convergieron la condena a trabajos forzosos y las ejecuciones públicas.

Bajo la premisa de que la red de caminos fue uno de los territorios más propicios para la actividades criminales y que los miembros del

⁴ Foucault, *Vigilar*, p. 16; Trinidad Fernández, *La defensa*, pp. 23-24.

⁵ Tomas y Valiente, *La tortura*, pp. 197-203; Trinidad Fernández, *La defensa*, p. 50.

Tribunal de la Acordada conformaron un cuerpo eficaz para el combate de la criminalidad en dicho territorio, se confirma la tendencia de cambio en las prácticas punitivas, al observarse una menor cantidad de reos ejecutados por dicho tribunal con respecto a los que sirvieron en trabajos forzosos. Esto puede apreciarse en el cuadro 1, donde destacan los 10 244 sentenciados a presidio, entre 1782 a 1808, contra los 246 ejecutados y los 945 muertos, en el mismo periodo.

Cuadro 1. Tipos de castigos según las sentencias dictadas en el Tribunal de la Acordada, entre 1703 y 1813, resumido de la obra de MacLachlan⁶

<i>Periodo</i> ⁷	<i>Obrajes</i>	<i>Presidios</i>	<i>Ejecutados</i>	<i>Muertos</i>
1703-1732	173	352	146	8
1732-1756	531	1 955	320	43
1756-1774	16	3 921	92	207
1774-1776	2	780	24	18
1776-1778	—	378	8	8
1778-1781	—	1 026	37	8
1781-1782	—	344	3	2
1782-1808	257	10 244	246	945
1808-1811	6	340	2	42
1811-1813	—	—	—	—

En la jurisdicción de la Real Sala del Crimen se encuentra otro indicativo de la tendencia de cambio, ya que de 474 casos de reos sentenciados en la ciudad de México, entre 1808 y 1812, sólo 53 fueron azotados, mientras la pena de muerte se conmutó por la de presidio u obraje; en tanto en el *Diario de México*, para el mismo lapso, se consignaron únicamente ocho condenados a muerte.⁸

⁶ El autor ofrece, además, cifras de sentenciados a destierro, “castigos menores” y “confinamiento”, para este artículo se considera suficiente la comparación expuesta. MacLachlan, *La justicia criminal*, p. 181.

⁷ Los periodos corresponden a las “fechas de servicio” de los jueces de la Acordada.

⁸ Lozano Armendares, *La criminalidad*, pp. 170 y 194.

En otro tipo de referencias, la *Gaceta de México*, registra sólo 11 ejecuciones públicas, entre 1788-1789, como se anota en el cuadro 2. Además de las consideraciones cuantitativas, el editor de la *Gaceta de México* describe dos periodos del “espectáculo punitivo”, el de la muerte, mediante el instrumento indicado por la legislación, y el de la exhibición de los cadáveres o de las partes mutiladas, según la sentencia de cada proceso. Así, al respecto de un reo llamado Joseph Cotilla, ahorcado el 18 de enero de 1788, se precisa:

... [su] cadáver [ha] estado expuesto a la expectación del público por el tiempo regular para escarmiento de semejantes delincuentes, fue cortada su mano derecha con el mismo cuchillo con que hizo las muertes y clavada en una escarpia, para que así se mantenga en la picota pública hasta tanto que el tiempo la consuma.⁹

Explícitamente, el editor asume esta ejecución como un “escarmiento”, visto por la muchedumbre, concentrada alrededor del cadalso el día del castigo, y por los transeúntes, habitantes de la ciudad y “gente de paso”, que apreciaron la descomposición del miembro mutilado, que permaneció debajo de la horca durante 23 meses, es decir desde el 18 de enero de 1788 hasta el 17 de diciembre de 1789.¹⁰

Si las autoridades judiciales suponían que las ejecuciones provocaban miedo entre los espectadores y los alejaban de prácticas criminales, ante el temor de sufrir castigos semejantes, la exposición de partes mutiladas reforzaban tales temores. No obstante, la frecuencia de las ejecuciones públicas podría provocar manifestaciones colectivas diferentes a las esperadas por los magistrados.

Para concluir, el diarista José Gómez escribe dos tipos de registro, un *Diario curioso* de los acontecimientos ocurridos durante el gobierno del virrey segundo conde de Revillagigedo, entre ellos las ejecuciones públicas, presentadas en el cuadro 3, y una serie de notas y comentarios reunidos en un *Cuaderno de cosas memorables*. En el primero sobresale una mayor cantidad de ejecuciones públicas en 1790 y una disminución

⁹ *Gaceta de México*, 22 de enero de 1788.

¹⁰ Gómez, *Diario curioso y cuaderno*, p. 9.

Aunque en las notas sobre la ejecución de este reo aparece con el apellido de “Castillo” o “Cotilla” se coincide en la fecha de mutilación de la mano y su exhibición.

Cuadro 2. Notas de castigos públicos, de enero de 1788 a noviembre de 1789, contenidas en la *Gaceta de México*

<i>Año</i>	<i>Publicación</i>	<i>Ejecución</i>	<i>Tipo de delincuentes</i>	<i>Castigo</i>
1788	Ene 22	Ene 18	Un ladrón y homicida	Horca y mutilación
	Ago 5		Un estuprador y salteador	Saeta ¹¹
			Un homicida y salteador	Saeta
	Sep 16		Dos salteadores y asesinos	Saeta
	Dic 23		[Sin especificar]	Horca
1789	Ene 20		Dos homicidas	Horca
	Abr 14		Homicida alevoso	Horca
	Jul 28		Dos salteadores	Saeta
			Un homicida alevoso	Horca
			Tres ladrones ganzueros	Horca
				Exposición de tres cabezas
	Sep 22		Dos homicidas alevosos	Horca
	Oct 6	Sep 24	Un homicida	Horca
	Oct 20	Oct 12	Nueve saltadores	Horca Exposición de dos cuerpos y cabezas
	Nov 10	[Nov 7]	Tres asesinos y ladrones	Garrote, mutilación de mano derecha ¹²

¹¹ "Saeta. f. f. Asra delgada, larga, como de dos tercias, con una punta de hierro al extremo anterior, y una lengüeta, y a la parte posterior tiene unas plumas cortas para que vaya derecha cuando se dispara con el arco"; *Diccionario*, t. 3, p. 16.

¹² Se refiere a los asesinos de Joaquín Dongo.

Se conocen dos modalidades del garrote, la primera denominada "española" en la que un "tornillo hace retroceder" un "collar de hierro, matando a la víctima únicamente por asfixia" y otra llamada "catalana", "en la que un punzón de hierro penetra y rompe las vértebras cervicales combinando asfixia y destrucción de la médula espinal", Aguayo Quezada, *Instrumentos*, p. 34.

Cuadro 3. Castigos públicos ejecutados entre noviembre de 1789 y mayo de 1794, según el *Diario curioso* de José Gómez

	<i>Fecha</i>	<i>Número de condenados</i>	<i>Tipo de castigo</i>
1789	Nov 7	Tres	Garrote [y mutilación] ¹³
	Nov 9	Cinco	Azotes
1790	Abr 22	Uno	Horca
	Abr 30	Seis	Garrote
	May 4	Uno	Arcabuz ¹⁴
	May 8	Uno	Horca
	May 17	Nueve	Azotes
	May 19	Cuatro	Horca
	May 21	Tres	Garrote
		Uno	Horca
	Jun 17	Uno	Ajusticiamiento ¹⁵
	Jun 25	Siete	Horca ¹⁶
	Jul 21	Dos	Horca
	Ago 16	Cinco	Coroza ¹⁷
	Sep 1	Uno	Plumas ¹⁸
Sep 9	Uno	Horca, descuartizamiento y cuba ¹⁹	
	Uno	Garrote	

Continúa...

¹³ Corresponde a los asesinos de Joaquín Dongo.

¹⁴ "Arcabuz. f. m. Arma de fuego compuesta de un cañón en su caja de madera y su llave, la cual da el fuego con el pedernal hiriendo en el gatillo, a diferencia del mosquete que se dispara con mecha encendida"; *Diccionario*, t. 1, p. 376.

¹⁵ En ocasiones se precisa que el ajusticiamiento consiste en muerte en la horca.

¹⁶ Mientras ahorcaban a uno de ellos se rompieron "los mecates" y le aplicaron el garrote; Gómez, *Diario curioso y cuaderno*, pp. 20-21.

¹⁷ Gómez consigna "cinco hombres encorozados", con la coroza de los penitenciadlos; Gómez, *Diario curioso*, p. 24.

La coroza era un capirote o cucurucho cónico de papel engrudado que se ponía sobre la cabeza de ciertos delincuentes como señal infamante. Era más usual entre los penitenciados del Santo Oficio, pero también se les colocaba a algunos delincuentes comunes.

¹⁸ Se trata de una mujer cubierta de plumas, "emplumada", que permaneció durante varias horas en un tablado cercano a la horca; Gómez, *Diario curioso*, pp. 25-26.

¹⁹ "Cuba. f. f. Vaso grande de madera, formado de dos círculos de tabla, que se unen con costillas un poco curvas, de suerte que por el medio quede más ancha, que por los lados...", "Encubar. Vale también meter por castigo y disposición de las leyes a algún reo en una cuba..."; *Diccionario*, t. 1, p. 670 y t. 2, p. 452.

...continuación

	<i>Fecha</i>	<i>Número de condenados</i>	<i>Tipo de castigo</i>
	Oct 10	Cuatro	Ajusticiamiento
	Nov 24	Seis	Azotes
	Nov 27	Uno	Ajusticiado
	Dic 22	Cinco Dos	Ajusticiado Vergüenza ²⁰
1791	Ene 19	Uno	Garrote, arrastre y cuba ²¹
	Mar 4	Uno	Arcabuz
	Mar 30	Dos	Horca
	Abr 5	Tres	Azotes
	May 13	Dos	Ajusticiados
	Jun 9	Cuatro	Azotes
	Jun 11	Uno	Vergüenza ²²
	Ago 5	Uno Uno	Horca Garrote
	Nov 26	Uno	Ajusticiamiento
	Dic 20	Tres	Azotes
	Dic 22	Uno	Ajusticiamiento
1792	Abr 16	Uno	Horca
	May 11	Uno	Garrote
	May 24	Dos	Plumas
	Jun 2	Uno	Horca ²³

Continúa...

²⁰ “Vergüenza. Significa también la pena, o castigo, que se da, exponiendo al reo a la afrenta, y confusión pública, con alguna insignia, que denota su delito, y así se dice, Sacar a la vergüenza”; *Diccionario*, t. 3, p. 464.

En este caso no se indica en qué consiste la “vergüenza”, a diferencia de otro anotado posteriormente,

²¹ Se refiere al ladrón de caminos, conocido como “El Pillo Madera”, perseguido junto con sus cómplices, por lo menos, desde 1790; Gómez, *Diario curioso y cuaderno*, p. 33; *Gaceta de México*, 13 de abril de 1790.

²² La “vergüenza” consistió en pintarle una calavera en el pecho y colgarle un papel en la espalda donde se indicaba su nombre y el delito que había cometido; Gómez, *Diario curioso*, p. 39.

²³ Se trata de un reo que “volvió en sí” después de ahorcado, aunque en caso de sobrevivir sería llevado nuevamente al cadalso, Gómez, *Diario curioso*, p. 52.

...continuación

	<i>Fecha</i>	<i>Número de condenados</i>	<i>Tipo de castigo</i>
	Jun 18	Uno	Ajusticiamiento
	Jun 30	Tres	Garrote
	Jul 7	Seis	Azotes
	Oct 13	Uno	Ajusticiamiento ²⁴
	Oct 23	Uno	Arcabuz
	Oct 27	Cinco	Azotes
	Nov 26	Uno	Ajusticiamiento
1793	Abr 8	Seis	Azotes
	Ago 21	Uno	Horca
	Sep 25	Uno	Horca, arrastre y cuba
	Sep 28	Cinco	Azotes
1794	Ene 30	Cuatro	Azotes
	Feb 19	Uno	Horca
	May 2	Uno	Azotes

en los años posteriores, no obstante entre 1790 y 1792 se presenciaron ejecuciones casi mensualmente. En complemento, el diarista precisa casos que concluyeron con “sentencias ejemplares”, como el del salteador Antonio Madera, el del descuartizador Mariano Araiza y el de los asesinos Felipe Aldama, Baltasar Dávila Quintero y Joaquín Blanco.

José Antonio Madera, conocido como el “Pillo Madera”, comandaba un grupo de bandoleros, salteadores de caminos en la zona de Puebla y las cercanías de la capital del virreinato, además era asesino, contando entre sus víctimas a su propia mujer embarazada.

En abril de 1790 el virrey segundo conde de Revillagigedo emitió un edicto que declaraba “rebeldes contumaces y bandidos públicos” a “José Madera, alias el Pillo Madera, José Miguel Jardines, Francisco González, el cojo, alias Periquillo, Francisco Román, alias el Indio, Ignacio Avendaño, Francisco Soriano y Felipe Fuentes”. De ser aprehendidos, advertía Revillagigedo:

²⁴ Se refiere a Mariano Araiza, condenado por descuartizar a su esposa; Gómez, *Diario curioso*, p. 61.

... [sufrirán] la pena ordinaria del último suplicio con saeta, a usanza de la santa Hermandad, a que precederá ser arrastrados a cola de caballo, y seguirá el hacer cuartos sus cadáveres y fijarlos para perpetuo escarmiento en los lugares principales de esta ciudad [de Puebla] y caminos del contorno.²⁵

Nueve meses después de la publicación del edicto, Madera fue ejecutado en la ciudad de México. Al respecto precisa José Gómez:

...fue dado garrote y arrastrado y encubado, y a la tarde lo metieron de cuerpo entero en un cajón y lo llevaron a Puebla, donde se había de colgar en la horca 24 horas, y después en un palo hasta que se consumiera naturalmente.²⁶

Esta ejecución alcanza dimensiones extremas, la serie garrote, arrastre, encubamiento y horca, denotan la severidad judicial del virrey, segundo conde de Revillagigedo, sobre todo el traslado del cadáver hasta Puebla para colgarlo nuevamente en la horca durante un día y continuar su exhibición en otro sitio. Tal severidad se aplicó en otros casos, como lo asienta el mismo Gómez en su *Cuaderno*:

En su tiempo [el de Revillagigedo] en la plazuela de Vizcaínas ahorcaron a un soldado de la corona, y llevándolo en el ataúd para el cuartel, revivió, y dando parte al señor virrey, mando que al día siguiente lo llevaran y lo ahorcaran, pero no se verificó porque murió aquella tarde en el cuartel en su cama.

En su tiempo, en Mixcalco, ahorcaron a uno, que se rompieron los cordeles y cayó vivo, y se le dio parte al señor virrey y mando que lo volvieran a subir a la horca y que lo ahorcaran, y que si vivía le tiraran un trabucazo con que se muriera.²⁷

²⁵ *Gaceta de México*, 13 de abril de 1790.

²⁶ Gómez, *Diario curioso y cuaderno*, p. 33; *Gaceta de México*, 13 de abril de 1790.

²⁷ Gómez, *Diario curioso y cuaderno*, p. 115.

“Trabucazo. f. m. El disparo de un trabuco o el golpe y tiro dado con él”, “Trabuco. f. m. Máquina bélica, que se usaba antes de la pólvora, y artillería y con ella se arrojan piedras muy gruesas...”, “Trabuco. Se llama también una especie de escopeta corta, que tiene la boca muy ancha...”; *Diccionario*, t. 3, p. 314.

La obstinación por aplicar la pena de muerte pudo volver más “atractiva” la ejecución, dándole el matiz justo de “espectáculo punitivo” y con ello propiciar el incremento de la muchedumbre atenta a la suerte de los ejecutados, pero al mismo tiempo ratificaba los juicios de tratadistas como Beccaria. Acorde con lo expuesto por ese autor, el poder de castigo y la aplicación estricta de las leyes, ejecutados por el virrey segundo conde de Revillagigedo, era tan condenable como el proceder criminal de los que perecían en las ejecuciones públicas, es decir, “el mismo espíritu de ferocidad que guiaba la mano del legislador regía la del parricida y del matador...”²⁸

El 28 de septiembre de 1792 se encontró el cadáver mutilado de una mujer, Petra Loperena, y un día después se capturó a Mariano Araiza, “cabo de escuadra de milicias”, esposo de Loperena y culpable de descuartizarla. Araiza fue ejecutado el 13 de octubre del mismo año, con ello se demostraba la aplicación expedita de la justicia.²⁹

En contraste, mientras el proceso de Mariano Araiza duró 15 días el de Toribio del Mazo se prolongó nueve años y durante los dos primeros el segundo conde de Revillagigedo enfrentó los obstáculos administrativos característicos de la impartición de justicia. Acerca de este caso el diarista José Gómez refiere:

El día 22 de junio de 1792, fue la muerte del señor gobernador de Campeche, don Lucas de Gálvez, y lo mató un hombre disfrazado, y hasta el día 6 de julio del mismo año en que salió la noticia para México, quedaban muchos presos, pero no se había podido descubrir al asesino.³⁰

A pesar de la orden del monarca español para que se resolviera el caso, el segundo conde de Revillagigedo y los miembros de la Real Audiencia de México fueron incapaces de cumplir con la orden real y en cambio protagonizaron una larga disputa jurídica y administrativa.³¹

²⁸ Beccaria, *Tratado*, p. 72.

²⁹ Gómez, *Diario curioso y cuaderno*, p. 61.

³⁰ Gómez, *Diario curioso y cuaderno*, p. 57.

³¹ La existencia de varios “cuerpos” o instituciones y los conflictos de jurisdicción fueron obstáculos recurrentes para la solución de casos judiciales, el propio Revillagigedo advierte las limitaciones que padeció como presidente de la Real Audiencia de México ante otros ministros; *Informe e Instrucción reservada*, pp. 131-132.

De esta manera, mientras se incrementaban los gastos por la estancia de los jueces enviados, desde la ciudad de México, para resolver el crimen y el principal sospechoso aguardaba encerrado la sentencia, concluyó el gobierno del virrey sin resultados satisfactorios. Finalmente, Toribio del Mazo fue absuelto en 1801.³²

Enlistado al final del cuadro 2 y en primer término en el cuadro 3, el ajusticiamiento de Aldama, Blanco y Dávila, permite la identificación de dos manifestaciones de miedo, el pretendido por las autoridades judiciales, con fines preventivos, así como el propio de los condenados a muerte, tema que se trata a continuación.

SEVERIDAD Y MIEDO

La mañana del 24 de octubre de 1789 unos cocheros fueron a la casa del próspero comerciante llamado Joaquín Dongo; habían visto un carruaje deambulando, por las calles aledañas a la residencia y suponían que era propiedad de él. Tocaron varias veces a la puerta sin obtener una respuesta favorable, entonces notaron que otra puerta se encontraba entreabierta y entraron a la casa donde descubrieron varios objetos desperdigados entre manchas de sangre, de inmediato notificaron lo acontecido al Alcalde de Barrio, Ramón Lazcano, y se inició una averiguación. Poco después se presentó un escribano de la Real Audiencia, que asentó el hallazgo de once cadáveres con heridas múltiples en el rostro, cuello, cabeza y tronco, así como fracturas en las extremidades superiores, mutilaciones de dedos de las manos y señales de sangrado abundante; los muertos eran Joaquín Dongo y sus sirvientes, encontrados en distintas habitaciones de la casa, en la que se observaban objetos de valor, joyas y enseres domésticos, tirados en corredores, escaleras y patios. Con estas evidencias se supuso, desde las primeras inspecciones, un homicidio múltiple, agravado con robo.

“Espanto”, “terror”, un “clima de pánico, mezcla de miedo y asombro”, enrarecieron la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad ante el crimen cometido en la casa del comerciante.³³ Las noticias del hallazgo de

³² *Instrucciones*, t. 2, pp. 631-637.

Algunos “cuadernos” de la causa seguida a Toribio del Mazo, y a otros sospechosos, se encuentran en AGNM, Criminal, volúmenes 309-311.

³³ *Gaceta de México*, 10 de noviembre de 1789; *Memorial ajustado*, p. 15.

los cadáveres mutilados y ensangrentados, reservadas inicialmente para los cocheros que denunciaron el hecho y para las autoridades, rápidamente se propagaron entre la población capitalina y la de su entorno. Agustín de Emparán, Alcalde del Crimen de la Real Audiencia, ordenó al juez de la Acordada y demás “justicias” indagaran acerca de los culpables del delito cometido; así, se interrogó a los sospechosos de “fugitivo”, encontrados en los caminos; a los cirujanos, en busca de otros heridos; a los afiladores de cuchillos, que podrían ofrecer pistas de armas recién adquiridas o reparadas; a los joyeros, probables poseedores de los alhajas robadas; e incluso a los vecinos de los recién fallecidos, como testigos primarios.³⁴

Dos días después de los acontecimientos, Agustín de Emparán recibió la declaración de un testigo que relató haber visto restos de sangre en la prenda de un sujeto, que tras ser aprehendido, dijo llamarse Felipe Aldama, y, aunque, inicialmente declaró con falsedad, admitió su participación en el asesinato de Joaquín Dongo y diez de sus sirvientes, junto con el robo, que ascendía a poco más de veintiséis mil pesos; además su testimonio condujo a la captura de sus cómplices, Joaquín Blanco y Baltasar Dávila Quintero.

El 7 de noviembre de 1789, luego de los interrogatorios, las contradicciones entre los tres inculpados y la confesión de ese y otros delitos, Aldama, Blanco y Dávila salieron en “ropa talar” desde la cárcel hasta la Plaza Mayor, donde perecieron en el garrote, quedando expuestos sus cadáveres durante varias horas. De regreso a la cárcel se les cortaron las manos derechas, que fueron clavadas fuera de la casa de Dongo y de la accesoria donde habían escondido parte de lo robado, de esta forma se cumplió la sentencia, dictada para el castigo de los delincuentes y advertencia para quienes cometieran crímenes similares.³⁵

La sentencia dictada a los asesinos de Dongo se inscribe en el periodo de transición de las ejecuciones públicas, anotado anteriormente, y se distingue por la rigidez de los funcionarios judiciales, entre ellos, el virrey segundo conde de Revillagigedo, que como representante del rey asumía

³⁴ “Causa criminal”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, [México] (en adelante BAGN), Primera serie, 1934, t. V, núm. 1, pp. 81-110; el expediente completo de la causa se encuentra en Archivo General de la Nación, México (en adelante AGNM), Criminal, volúmenes 337-338.

³⁵ *Memorial ajustado*, pp. 63-64.

las funciones de juez, es decir, Presidente de la Real Audiencia de México; el Alcalde del Crimen Agustín de Emparán; así como el Procurador de Pobres de la Real Audiencia.

A pocos días de su arribo a la ciudad de México, Juan Vicente Güemes Pacheco de Padilla Horcasitas y Aguayo, segundo conde de Revillagigedo, atendió su primera causa judicial trascendente. Al respecto, el 27 de octubre de 1789, envió una carta al monarca español, en ella se anotaba al margen:

Refiere el robo y horrorosas muertes ejecutadas la noche del 23 de octubre de este año en la casa del almacenero Joaquín Dongo y lo infructuoso de las diligencias practicadas hasta la fecha para descubrir a los agresores.³⁶

Antes del envío de esta carta, los sospechosos confesaron su culpabilidad, por lo que el virrey redactó una nota en la que afirmaba:

...haré que todo se ajuste para practicar cuanto antes la justicia que demandan tan enormes y escandalosos hechos...³⁷

Dos castigos corporales, muerte y mutilación, se auguraban para los asesinos y ladrones del “almacenero” y sus sirvientes, el tono severo utilizado por el virrey, en esta y otras misivas, así lo presumían. Revillagigedo aludía a este crimen con los términos de “catástrofe”, “infausto y horrendo sacrificio”, “enormes y escandalosos hechos”, “atrocidades” e “inauditos crímenes”, acepciones relacionadas con el miedo colectivo y el rompimiento de la tranquilidad pública, provocados por delincuentes como Felipe de Aldama, señalado como “feroz” y “despiadado”.³⁸

³⁶ Carta que refiere el robo y muertes ejecutadas en la casa de un almacenero rico de México, AGNM, Correspondencia de virreyes, primera serie, vol. 154, exp. 44, f.70, 1789.

³⁷ Carta que refiere el robo y muertes ejecutadas en la casa de un almacenero rico de México, AGNM, Correspondencia de virreyes, primera serie, vol. 154, exp. 44, f. 75, 1789.

³⁸ Además de la carta anteriormente citada, estos calificativos se encuentran en: Remisión de un ejemplar de la Gaceta que detalla el suceso de la noche del 23 de octubre, aprehensión y castigo de los delincuentes, AGNM, Correspondencia de virreyes, primera serie, vol. 154, exp. 53, 1789; el virrey de Nueva España repite la noticia de la toma de posesión de aquel mando y refiere el asombroso hecho de tres europeos que

Acorde con las apreciaciones del virrey segundo conde de Revillagigedo, Agustín de Emparán, Alcalde del Crimen y juez en esta causa, desde el inicio de las pesquisas calificaba de “inhumana”, “cruel” y “horroroso delito” la forma en que había fallecido Joaquín Dongo, al que consideraba un “republicano de distinción”. El juez igualmente manifestaba su convencimiento de que una vez capturados los culpables sufrirían un castigo que serviría de “ejemplo y escarmiento [para] otros”.³⁹ De esta forma, el alcalde Agustín de Emparán reiteraba que las ejecuciones públicas eran una forma de atemorizar a los posibles delincuentes y una demostración palpable de que se castigaban severamente los delitos.

Finalmente, José Fernández de Córdoba, Procurador de Pobres de la Real Audiencia coincidía con Revillagigedo y De Emparán en que los criminales merecían el “más serio y severo castigo”, no obstante, antes de que se dictara la sentencia, apeló a la “conmiseración” y la “lástima” del virrey, en su carácter de Presidente de la Real Audiencia. Asimismo, Fernández de Córdoba indicó el fuero de los acusados, debido a que Felipe de Aldama, era noble hijodalgo; Baltasar Dávila Quintero, subteniente de Milicias Provinciales en las Islas Canarias, y Joaquín Blanco, menor de edad; esto los libró de la “injuriosa” horca y los condujo a la pena de garrote. Por último, el Procurador de Pobres argüía que las “urgentes necesidades de alimentos” y la incapacidad de obtenerlos orilló a los inculpados a cometer el homicidio y, principalmente, el robo. Este argumento, lejos de considerarse atenuante era agravante, ya que en aquella época se consideraba a los desempleados proclives a la delincuencia, particularmente al robo. Por tanto, la postura de Fernández de Córdoba resultó también condenatoria.⁴⁰

En distinto grado, Revillagigedo, De Emparán y Fernández de Córdoba, ejercían el poder de castigar, pugnaban por la aplicación estricta de las leyes y estaban convencidos de que el miedo provocado por las ejecuciones públicas alejaba de las costumbres delictivas a los espectadores. En el extremo opuesto, el trío criminal había evadido las leyes y manifestaba miedo progresivo ante la inminencia de la muerte.

quedaron sentenciados al último suplicio, *AGNM*, Correspondencia de virreyes, primera serie, vol. 155, exp. 11, 1789; Envío de un ejemplar de la Gaceta, Correspondencia de virreyes, vol. 155, exp. 12, 1789.

³⁹ “Causa criminal”, en *BAGN*, Primera serie, 1934, t. V, núm. 1, p. 96.

⁴⁰ “Causa criminal”, en *BAGN*, Primera serie, 1934, t. V, núm. 3, pp. 424-425.

Desde el primer interrogatorio se notó “turbación” en el rostro de Felipe Aldama, preguntado sobre ello, afirmó que “estaba asombrado de la atrocidad del caso”, como “alborotado” se encontraba el vecindario desde el hallazgo de los cadáveres. De forma similar, señaladas las contradicciones con lo expuesto entre los sospechosos, Joaquín Blanco, admitió la falsedad de sus declaraciones, pues ante la posibilidad de que se le imputaran otros delitos se encontraba “consternado de miedo”.⁴¹

A las manifestaciones iniciales de miedo siguieron otras de mayor trascendencia para el proceso judicial de los recién detenidos. Admitidas las contradicciones, siguió la confesión, provocada por otro tipo de miedo, el temor de comparecer en el juicio divino, por ello los tres inculcados declararon en “descargo de su conciencia” y describieron crímenes cometidos con anterioridad. Según lo declarado por ellos mismos, Aldama robó las pertenencias de un hombre y lo mató, Blanco efectuó varios robos a otro comerciante e incluso había planeado otro asesinato, y Dávila había extraído ilícitamente parte de la fortuna familiar, también mató a un “pasajero” y le robó cierta cantidad de dinero; en suma los tres eran reincidentes y evasores de la justicia, condición revelada ante el miedo a una sentencia mortal.⁴²

El último espectro de miedo correspondió al día de la ejecución, poco antes de partir hacia el cadalso los sentenciados “a gritos comenzaron a llorar y a pedir misericordia” e incluso “con mayores lágrimas hicieron varios actos fervorosos”.⁴³ De esta manera, la “turbación” de las primeras declaraciones llegó hasta el llanto previo a la muerte.

AGRAVANTES Y ALCANCES DE UNA EJECUCIÓN

En el proceso judicial seguido a los asesinos de Joaquín Dongo es posible distinguir particularidades que contribuyeron a la severidad de la sentencia, así como en las consecuencias inmediatas en el cumplimiento de la misma.

⁴¹ “Causa criminal”, en *BAGN*, Primera serie, 1934, t. V, núm. 1, pp. 115-116 y 126.

⁴² “Causa criminal”, en *BAGN*, Primera serie, 1934, t. V, núm. 1, p. 140; núm. 2, pp. 294-298.

⁴³ *Memorial instructivo*, p. 69.

Entre las agravantes en el proceso seguido a los asesinos de Joaquín Dongo se distinguen una inmediata, de carácter político, y otra de mayor raigambre, derivada de aspectos económicos.

En primer término, la jura del rey y las ceremonias para la recepción de los virreyes marcaban, respectivamente, el inicio de un nuevo periodo de gobierno en el reino y en los territorios novohispanos. En tales ocasiones se procuraba un protocolo festivo que transmitiera certeza a los súbditos, respecto a la prosperidad y a la tranquilidad pública, resultantes de la administración efectiva del gobierno monárquico. No obstante, cuando el virrey segundo conde de Revillagigedo apenas tenía una semana en el cargo, disfrutaba de los actos en su honor y preparaba la jura de Carlos IV, ocurrió el crimen en la casa de Dongo.

La coincidencia entre el asesinato y el comienzo de un nuevo gobierno, en el reino y en la Nueva España, otorgó mayor trascendencia al proceso judicial correspondiente, así como al carácter ejemplar de la pena. El virrey, como representante del aparato de administración de justicia, tuvo la oportunidad de demostrar el rigor con que se aplicarían las leyes en su mandato, de ello dependía que pudiera transmitir, e incluso restituir, cierta tranquilidad a los habitantes de la capital del virreinato, y, por extensión, a los de la Nueva España.

Revillagigedo advirtió la inquietud de la población, incluso él manifestó la propia, ante el número de muertos y la forma en que fueron asesinados, al mismo tiempo estaba convencido de que la pena para este delito tendría que transmitir miedo al castigo. El temor de ser víctimas de la delincuencia, como Dongo, se desvanecería ante el miedo de perecer en el garrote y mutilado, como la sentencia dictada a Aldama, Blanco y Dávila; de esta manera alrededor del proceso se distinguen dos manifestaciones de miedo.

La otra agravante es el resultado del contraste entre un comerciante y un trío de "vagos".

Tres meses antes de su muerte, los "empleos y comisiones" de Joaquín Dongo fueron reconocidos por el rey de España. Entre otros oficios, el mercader se desempeñó como cónsul, en 1754 y 1765, del Consulado de México, y como prior del mismo de 1777 a 1779; además fue albacea del virrey Antonio María de Bucareli y tesorero de la

Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe, cargo que ocupaba cuando fue asesinado.⁴⁴

Calificado por el segundo conde de Revillagigedo como un “acaudalado comerciante”, Dongo se distinguió por sus habilidades en la administración e inversiones de capitales, propios y ajenos, de tal manera que el apelativo aplicado por el virrey resultó adecuado; prueba de ello son los bienes declarados en sus disposiciones testamentarias. En 1767 Dongo dispuso 3 000 pesos para misas, 4 000 para los “pobres de Guadalupe” y 26 000 para ser repartidos entre sus familiares, esta última cantidad es cercana al monto de lo robado durante la noche en que murió. Posteriormente, en 1786, modificó su testamento, legando una cantidad menor a sus familiares, y destinó la suma de 9 600 pesos para un colegio de niñas españolas e indias, situado en Toluca, jurisdicción en la que poseía una hacienda.⁴⁵

Comerciante, propietario de casas, hacendado, reconocido por los miembros del consulado, por la jerarquía política y eclesiástica e incluso por el monarca español, Joaquín Dongo formaba parte del sector privilegiado de la sociedad novohispana. En el lado opuesto Felipe Aldama, Joaquín Blanco y Baltasar Dávila, formaban parte de las huestes de desempleados de la ciudad de México.

Como lo precisó el Procurador de Pobres de la Real Audiencia, los tres criminales carecían de medios para su subsistencia, además habían contraído deudas y debido a esto optaron por el robo de los caudales pertenecientes a Dongo.

Desde su declaración inicial, Aldama sostuvo que carecía de oficio y lograba sobrevivir gracias a los préstamos y donativos de familiares y amigos, del empeño de ropa, armas, joyas y enseres domésticos, así como de apuestas en la Plaza de Gallos. Por tanto, se asociaba con tahúres y

⁴⁴ Exoneración a Joaquín Dongo, AGNM, Archivo Histórico de Hacienda, 550-76, 696-8; Borchart de Moreno, *Los mercaderes*, pp. 240-241; Estado de cuenta que han ido formando anualmente los tesoreros de la Ilustre Congregación de Guadalupe, desde el señor Joaquín Dongo hasta el señor Juan Bautista Fagoaga, Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, (en adelante AHBG), Sección Clavería, Serie Colegiata de Santa María de Guadalupe, 91-22.

⁴⁵ Testamento de Joaquín Dongo, Archivo Histórico de Notarías del Distrito Federal (en adelante AHNDF), Notario 350, Diego Jacinto León, vol. 2297, 1767; Testamento de Joaquín Dongo, AHNDF, Notario 29, Mario Buenaventura, vol. 243, 1786.

corredores de apuestas, gente sospechosa, y como él, considerada, de “perversas costumbres”. Blanco, también sin oficio, vivía de la caridad de su parentela y lo mismo que Aldama, conocía a personas de mala reputación, como jugadores y salteadores de caminos. De forma un poco distinta, Dávila, subteniente de Milicias, contaba con su grado, aunque no lo ejercía desde su arribo a la Nueva España, y como sus cómplices era socorrido por sus amigos y su familia.

A pesar de que la corona española, los tratadistas y los virreyes de la Nueva España habían planeado varias opciones para atenuar las dificultades de sobrevivencia de los menesterosos, los inculpados formaban parte de los pobres reacios a contratarse en un trabajo legal, y por ese motivo estaban excluidos de los programas asistenciales, eran indignos de la caridad oficial; al contrario, su condición de “vagos mal entretenidos” los situaba como proclives a la delincuencia.⁴⁶

Notoria, desde los primeros años de la colonización, la vagancia fue un asunto resaltado por los virreyes durante la segunda mitad del siglo XVIII. El primer conde de Revillagigedo, el marqués de las Amarillas y el marqués de Cruillas, alertaron acerca de los ociosos y “gente de mal vivir” en la ciudad de México, considerados delincuentes por “inclinación”, a quienes habría que combatir mediante la aplicación rigurosa de las leyes; por tanto, además de las recomendaciones a sus sucesores, los virreyes reiteraron la persecución de los “vagos” a través de disposiciones legales, como las denominadas de “buen gobierno”.⁴⁷ Con estos antecedentes y la confesión de los inculpados se comprende la sentencia de ejecución pública.

REFLEXIONES FINALES

Los ajusticiamientos públicos seguramente generaron miedo en los espectadores, quienes, ante la vista del suplicio y el sufrimiento de los ajusticiados, quedaban escarmentados. Pero, podemos pensar, también quedaban tranquilos, pues las autoridades cumplían con su papel: preservar el orden social y la tranquilidad pública.

⁴⁶ Martin, “Pobres, mendigos”, en *Estudios de Historia novohispana*, 8, 1985, pp. 99 y 104-106; Trinidad Fernández, *La defensa*, p. 30.

⁴⁷ Maclachlan, *La justicia*, p. 65; *Instrucciones*, t. 1, pp. 292, 437, 516 y 618; Bando de Buen Gobierno, en AGNM, *Bandos*, vol. 20 exp. 100, 1800; vol. 25, exp. 118, 1810.

Lo anterior pudo ocurrir en el castigo a los asesinos de Dongo, crimen que despertó la indignación pública. De ahí que, en una época en que se cuestionaba el suplicio y se pugnaba por la humanización de las penas y el castigo de prisión, se aplicara la pena de muerte acompañada por la exhibición de miembros y que el castigo no fuera cuestionado, sirviendo a la vez para reforzar la imagen del virrey en una época de crisis política.

Sin embargo, no hay que olvidar que si el castigo parecía injusto o desmesurado, legisladores y jueces veían frustradas sus expectativas pues las ejecuciones provocaban otras reacciones. La frecuencia de las ejecuciones y lo prolongado del periodo de exposición de miembros mutilados, lejos de reforzar el miedo al castigo propiciaron la incorporación de la violencia punitiva a la rutina diaria de los habitantes de la ciudad de México, como ocurría en algunas partes de Europa.⁴⁸

Durante los preparativos para la jura de Carlos IV, algunos empleados del Ayuntamiento de la ciudad de México sostuvieron una disputa con los arrendatarios de cajones del Parián. Los primeros pretendían el uso de las azoteas de dicho mercado para observar la proclamación del monarca, en oposición de los arrendatarios que advertían la costumbre de alquilar las citadas azoteas durante las ceremonias en honor de los reyes Fernando VI y Carlos III, lo mismo en otras actividades festivas, como iluminaciones, e incluso en concentraciones masivas para ver al “último ajusticiado”.⁴⁹

El alquiler de la azotea del Parián, por parte de los comerciantes, para ver los ajusticiamientos, demuestra el aprovechamiento de un acto judicial con fines lucrativos; en tanto los espectadores, como se explica en la disputa referida, contaban con asientos preferenciales, dispuestos con “sombras” para protección de los rayos solares, esto es, se cobraba por ver un espectáculo con comodidad a quienes parecen habituados al miedo propiciado por los castigos corporales.

⁴⁸ Trinidad Fernández, *La defensa*, pp. 21 y 63; Foucault, *Vigilar*, p. 16.

⁴⁹ Expediente formado por los oficiales mayores de la escribanía mayor de cabildo y tesorería de esta Noble Ciudad y el sobre estante mayor de cañerías, sobre que se le permita usar de la azotea del Parián para ver la jura de nuestro católica monarca el señor don Carlos IV; Archivo Histórico del Distrito Federal (en adelante AHDF), *Diversiones Públicas*, vol. 796, exp. 4, 1789.

Por otra parte, se sabe que en las concentraciones masivas, como las citadas por los comerciantes, los ladrones aprovechaban las distracciones de los espectadores para cometer robos de objetos menores, como bolsos, alhajas o prendas de ropa; los pequeños comerciantes instalaban puestos de comidas o bebidas y otros ofrecían bancos o asientos en alquiler, para conseguir una mejor visión en el entorno de la plaza. Todas estas actividades se consideraban fuera de la ley, tanto que en cada ocasión se reiteraban los bandos que las prohibían; pero, mientras las prácticas comerciales podrían medianamente tolerarse, los robos efectuados durante las ejecuciones, a pesar de su escaso monto, tendrían que evitarse y censurarse, ya que refutaban las intenciones correctivas pretendidas por las autoridades judiciales.

Finalmente, en algunas regiones de Europa, la solidaridad con los ajusticiados y el rechazo a las prácticas punitivas, fueron reacciones propias de la muchedumbre concentrada durante las ejecuciones, que se manifestaron en la destrucción de los instrumentos de castigo. Una reacción similar se sugiere para las ejecuciones realizadas en el periodo de 1789 a 1792, cuando se presume el “robo” de la horca y se precisa su traslado, en siete ocasiones, a distintas plazas.⁵⁰

En suma, las ejecuciones públicas traslucían dos tipos de miedo, uno irrefutable, el de los condenados, el otro revelador de las limitaciones persuasivas encauzadas a la muchedumbre espectadora, compuesta por víctimas del delito, además de criminales en potencia o en pleno ejercicio de su actividad.

BIBLIOGRAFÍA

- AGNM Archivo General de la Nación, México.
 AHH Archivo Histórico de Hacienda.
 Correspondencia de Virreyes, primera serie.
 Criminal.
 AHDF Archivo Histórico del Distrito Federal.
 Diversiones Públicas
 AHNCM Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México.
 Notario 350, Diego Jacinto León.
 Notario 29, Mariano Buenaventura.

⁵⁰ Calvo, “Soberano” en Gonzalbo (dir.), t. 3, p. 311.

AHBG Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe.
Clavería.

La Época, 1877.

El Federalista, 1877.

Gaceta de México, 1790.

El Siglo XIX, 1868-1869.

AGUAYO QUEZADA, Sergio (intr.), *Instrumentos de Tortura/Torture Instruments*, México, Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1996.

ARAYA ESPINOSA, Alejandra, "El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América", en *Historia*, 39, vol. II, julio-diciembre, 2006, pp. 349-367.

ARRIOLA, Juan Federico, *La pena de muerte en México*, México, Trillas, 2006.

BALANDIER, Georges, *El desorden*, Madrid, Gedisa, 2003.

BECCARIA, *Tratado de los delitos y de las penas*, México, Porrúa, 2006.

BODEI, Remo, *Geometría de las pasiones, Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

BORCHART DE MORENO, Christiana Renate, *Los mercaderes y el capitalismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

CALDERÓN DE LA BARCA, Madame, *La vida en México durante una estancia de dos años en ese país*, México, Porrúa, 1977.

CALVO, Thomas, "Soberano, plebe y cadalso bajo una misma luz en Nueva España" en Pilar GONZALBO (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México, III, El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2005, pp. 287-322.

"Causa criminal contra los asesinos de don Joaquín Dongo", en *Boletín del Archivo General de la Nación* [México], Primera Serie, 1934, t. V, núm. 1, pp. 73-147, núm. 2, pp. 253-303, núm. 3, pp. 415-441.

El ciudadano perfecto formado desde la niñez o Conversaciones de un receptor con sus discípulos, en que se da a conocer a los niños la fealdad de los delitos que la sociedad reprueba, y las penas que marcan nuestras leyes a cada uno de ellos, Adicionadas y con citas de leyes por Francisco Pérez de León y con un apéndice dedicado a la educación del pueblo, Puebla, Imprenta de José María Macías, 1849.

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1976.

- CUÉLLAR, José Tomás, “El pecado del siglo”, en *La novela del México colonial* (estudio preliminar, selección, biografías, notas preliminares, bibliografía general y lista de los principales acontecimientos de la Nueva España, Antonio Castro Leal), México, Aguilar, 1991, t. 1, pp. 193-401.
- Diccionario de autoridades* [edición facsimilar de la de 1726], 3 tomos, Madrid, Gredos, 2002.
- DREYFUS, Hubert y Paul RABINOW, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- DUBLÁN Manuel y José María LOZANO, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, t. 1, México, Imprenta del Comercio, 1876.
- Enciclopedia jurídica Omeba*, t. IX, Buenos Aires, Ed. Bibliográfica, 1969.
- ESCALANTE GONZALBO, Pablo, “La ciudad, la gente y sus costumbres”, en Pilar GONZALBO AIZPURU (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México, I, Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, t. 1, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2005, pp. 199-230.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976.
- GÓMEZ, José, *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México durante el gobierno de Revillagigedo (1789-1794)* (versión paleográfica, introducción, notas y bibliografía, Ignacio González Polo), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- HESPANHA, Antonio Manuel, *Cultura jurídica europea, Síntesis de un milenio*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Informe sobre las misiones, 1793, e Instrucción reservada al Marqués de Branciforte, 1794* (introducción y notas de José Bravo Ugarte), México, Jus, 1966.
- Instrucción reservada que el conde de Revillagigedo, dio a su sucesor en el mando, marqués de Branciforte sobre el gobierno de este continente en el tiempo que fue su virrey*, México, Imprenta de la calle de Escalerillas a cargo de Agustín Guiol, 1831.
- Instrucciones que los virreyes de la Nueva España dejaron a sus sucesores*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1873.
- LOZANO ARMENDARES, María Teresa, *La criminalidad en la ciudad de México, 1800-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1987.

- MACLACHLAN, Colín M., *La justicia criminal del siglo XVIII en México, Un estudio sobre el tribunal de la Acordada*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.
- MARTIN, Norman F., “Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702-1766: antecedentes y soluciones presentadas”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 8, 1985, pp. 99-126.
- Memorial ajustado de la causa que se formó a Aldama, Blanco y Quintero por los homicidios que perpetraron en la persona de Don Joaquín Dongo* (selección y prólogo de Enrique Flores), México, Instituto Nacional de Bellas Artes, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.
- Memorial instructivo relativo a la causa que se formó a los homicidas de don Joaquín Dongo*, México, Vargas Rea, 1945.
- Novísima recopilación de las leyes de España*, 5 tomos, México, Galván, 1831.
- PAYNO, Manuel, “La familia Dongo”, en *El Libro Rojo 1520-1867*, México, A. Pola, vol. 2, pp. 1-34, 1906.
- PÉREZ Y MOLINA, Manuel, *La sociedad y el patíbulo, o La pena de muerte histórica y filosóficamente considerada*, Madrid, Imprenta de La Esperanza, 1854.
- Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, 4 tomos [Facsimilar de la edición de 1861], México, Escuela Libre de Derecho, 1967.
- RIVA PALACIO, Vicente (dir.), *México a través de los siglos*, vol. IV, México, Cumbre, s. a.
- SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- SPECKMAN GUERRA, Elisa, “De experiencias e imaginarios: penurias de los reos en las cárceles de la ciudad de México (segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX)”, en Pilar GONZALBO AIZPURU y Verónica ZARATE TOSCANO (coord.), *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, pp. 289-315.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, “La historiografía jurídica en la Europa continental (1900-1975)”, en María del Refugio GONZÁLEZ (comp.), *Historia del derecho (Historiografía y metodología)*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- _____, *La tortura en España, Estudios históricos*, Barcelona, Ariel, 1975.
- TRINIDAD FERNÁNDEZ, Pedro, *La defensa de la sociedad, Cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XIX)*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

VALLE PAVÓN, Guillermina DEL, *El camino México-Puebla-Veracruz, Comercio poblano y pugna entre mercaderes a fines de la época colonial*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, Gobierno del Estado de Puebla, 1992.

_____, “El Consulado de Mercaderes de la ciudad de México, 1594-1827, historiografía y fuentes de su historia”, en *América Latina en la Historia Económica, Boletín de Fuentes*, núms. 17-18, enero-diciembre de 2002, pp. 11-21.

_____, “Intereses del Consulado de Comerciantes en la reconstrucción de las calzadas en la ciudad de México, siglo XVIII”, en *Entorno urbano, revista de historia*, vol. 2, núm. 4, julio-diciembre de 1996, pp. 7-24.

SUJETOS Y OBJETOS DEL MIEDO
EN EL ÁMBITO CRIMINAL
(CIUDAD DE MÉXICO, 1860-1930)¹

*Elisa Speckman Guerra**

El ámbito criminal constituye un escenario privilegiado para un estudio del miedo. Tres actores participan en el drama: los criminales, las víctimas (reales y potenciales) y los castigadores. Los tres generan o sienten miedo, aun más, los tres, en mayor o menor medida, lo generan y lo sienten. Así, el miedo viste diferentes ropajes, que a la vez, visten diferentes personajes.

Naturalmente los miedos y los ropajes cambian según el lugar y según el tiempo. Ubico este trabajo en la ciudad de México en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Por ende, lo inserto dentro del periodo de construcción o consolidación del Estado de derecho, liberal o moderno, así como de las ideas e instituciones legales, judiciales y de castigo que lo acompañaron.² Asimismo, lo sitúo en una ciudad

¹ Agradezco los comentarios recibidos en el seminario coordinado por la doctora Pilar Gonzalbo pues, sin duda, enriquecieron enormemente este trabajo.

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

² El trabajo inicia en la década de 1860, cuando se crearon instituciones legales, judiciales y de castigo esenciales al Estado liberal o de derecho: se promulgó la constitución de 1857, se inauguró la cárcel de Belem (1863), y se promulgó el primer código penal (1871). Y concluye a fines de la década de 1920, cuando se registró un esfuerzo por reformar instituciones y terminar con prácticas consideradas como contrarias a la escuela liberal de derecho: se suprimió el jurado popular (1929), se abolió la pena de muerte (1929) y se clausuró Belem (1933). Para las instituciones legales, judiciales y de castigo en esta época pueden verse diferentes trabajos, me referiré sólo a obras representativas. Para la legislación Cruz Barney, *La codificación*, y Rabasa, *Historia de las constituciones*; para los derechos humanos Moreno Bonett, *De los derechos*; para el

creciente, cruce de caminos y receptáculo de innovaciones tecnológicas, de inversiones, de migrantes y culturas (ideas y mentalidades). Una urbe que sufrió los problemas aparejados a la modernización y al crecimiento urbano: el anonimato producido por el aumento de la población y la consecuente desconfianza entre los ciudadanos o los crecientes retos a la preservación del orden público, la desigualdad social y la falta de oportunidades, la carencia de servicios y de vivienda, el abandono de la tradición y el temor a las transformaciones en la sociedad y la familia, el marginalismo y la transgresión. Los viejos prejuicios se reactualizaron con los estudios científicos, que mostraron a la criminalidad como un problema orgánico y la depositaron en ciertos individuos o grupos, de ahí el miedo no sólo a los criminales reales sino a los potenciales. En general, la criminalidad real creció a un mayor ritmo que la criminalidad imaginada, pues el crimen y el estudio del crimen tuvieron amplio espacio en diversas publicaciones de la época. Así, las nuevas reglas del juego, la multiplicación de los individuos y la imposibilidad de identificarlos y, por tanto, de confiar en ellos, crearon temores que se ensancharon con los temores que rebasaban la experiencia cotidiana y figuraban o se creaban en la prensa, las revistas, la literatura, la literatura popular (fuentes fundamentales de este trabajo).³

Un ambiente propicio para la esperanza y para el miedo: para la esperanza en el progreso, en la modernidad económica, en las instituciones y en la capacidad de las leyes; para el miedo al autoritarismo y al despotismo de los gobernantes y, a la vez, al desorden político y la anarquía, y al desorden social y la criminalidad. Por tanto, el escenario que ofrece la ciudad de México en esta época privilegia aun más al escenario del ámbito criminal para un estudio del miedo o, en términos

derecho civil González, *El derecho civil*; y para el penal Azzolini y Barreda Solórzano, *El derecho penal*, y Speckman Guerra, *Crimen y castigo*. Para la justicia federal Fix-Zamudio y Cossío Díaz, *El poder judicial*, y Guerrero, *La Secretaría*; para la justicia local Echanove Trujillo, *Breve historia*. Para las instituciones penales Barrón Cruz, *Una mirada*, Cruz Barrera, *Las ciencias*, y Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberri*.

³ De ahí que la delimitación cronológica se justifique también con elementos de la historia social y urbana. Para la historia de la ciudad en este periodo pueden verse múltiples obras, me limito a referir, sólo como ejemplo, trabajos generales: De Gortari Rabiela y Hernández Franyuti (comps.), *Memoria*, De Gortari Rabiela y Hernández Franyuti, *La ciudad de México*, Johns, *The City of Mexico*, y Moreno Toscano, *Ciudad de México*.

más precisos, constituye un óptimo escenario para un acercamiento a los miedos producidos y experimentados, manipulados y utilizados, por los castigadores, los criminales y las víctimas.

LOS CASTIGADORES (EL ESTADO Y SUS FUNCIONARIOS)

Tanto en Europa occidental como en la América sujeta al dominio europeo, durante el Antiguo Régimen el castigo se ejecutaba públicamente y se centraba en el cuerpo del criminal. Sanción, ejemplo y suplicio estaban indisolublemente vinculados: el castigo servía para castigar al criminal y para buscar su expiación, para vengar a la víctima o a la comunidad, y para disuadir a los delincuentes potenciales. Naturalmente, la ejemplaridad prometía ser más efectiva mientras más público presenciara la ejecución o tuviera noticia de ella. De ahí que el castigo iniciara en el sitio en que se había cometido el delito, continuara en diversas plazas públicas y terminara en el cadalso. Además, prometía ser más efectivo mientras más miedo al castigo experimentara el espectador, el lector o el escucha y, por tanto, mientras más severa o cruel fuera la pena.⁴ En suma, los detentadores del poder (fuera civil o eclesiástico) cultivaron el miedo al castigo como medio para prevenir la comisión de actos criminales.

La idea del castigo cambió en la época de la Ilustración y, tras este cambio, en el siglo XIX cambiaron las leyes y las prácticas. Los pensadores ilustrados pugnarón por humanizar las penas y sostuvieron que el castigo no debía centrarse en el cuerpo del criminal sino en su alma, y que debía perseguir la corrección del criminal (en lugar de la venganza o la expiación).⁵ Por ello el suplicio fue sustituido por la prisión, en teoría exenta de sufrimiento corporal y encaminada a la reeducación moral y a la capacitación laboral del reo, aunque en realidad plena de suplicios y, según algunos, al servicio de la reeducación criminal y a la capacitación

⁴ Para el castigo en la Europa de Antiguo Régimen basta ver la ya clásica obra de Foucault, *Vigilar y castigar* (específicamente “El cuerpo de los condenados”). Para la Nueva España puede verse un trabajo sobre las penas contempladas y aplicadas por el Tribunal del Santo Oficio para diferentes delitos, García Molina Riquelme, *El régimen de penas*.

⁵ Puede verse el trabajo, sumamente ilustrativo, de Prieto Sanchíz, *La Filosofía*.

delictiva del reo.⁶ También por ello, terminaron las ejecuciones públicas y, en palabras de Michel Foucault, “el ceremonial del castigo pasó a la sombra y el castigo se convirtió en la parte más oculta del proceso penal”. El castigo fue digno del secreto pues, como todo secreto, ocultaba vergüenzas, en este caso dos, la vergüenza del delito y, siguiendo con Foucault, “una vergüenza suplementaria que a la justicia le avergüenza imponer al condenado”.⁷

Por otra parte, se redujo el listado de delitos (en un intento por diferenciarlos del pecado o del vicio) y las autoridades civiles obtuvieron el monopolio sobre el ejercicio legítimo de la violencia y, por tanto, sobre la posibilidad de castigar.⁸

Entonces, los conceptos de readaptación, regeneración o reinserción dominaron el ideario y el vocabulario, y las prisiones reinaron sobre leyes e instituciones. Sin embargo, subsistió (y subsistirá) la intención de ejemplaridad, que es un ingrediente esencial del castigo. En toda época de la historia el castigo ha buscado y busca castigar o corregir al criminal, pero también prevenir la comisión de nuevos crímenes y atemorizar a los criminales potenciales. De ahí que la sociedad deba conocerlo y que, al abolirse la publicidad en la ejecución de la pena, en la etapa moderna se debieran buscar nuevas formas de ejemplaridad.

Vale la pena partir, nuevamente, de la obra de Foucault. Propone el autor que al eliminarse “el terror como soporte del ejemplo” y “el teatro abominable” que generaba un “miedo físico” y un “espanto colectivo” y grababa en el espectador imágenes que se guardaban en su memoria, el ejemplo debía buscar un nuevo soporte. Y este soporte era la certeza de ser castigado o la seguridad de que “para cada criminal existía una ley y una pena”. Así, a partir del siglo XIX “lo que debía grabarse era el

⁶ Para el origen de la prisión ver, de nuevo, la obra de Foucault, *Vigilar y castigar* (en este caso “El cuerpo de los condenados” y “El castigo generalizado”). Puede verse también la obra, también ya clásica, de Melossi y Pavarini, *Cárcel y Fábrica*. Para el caso de América Latina ver Salvatore y Aguirre, *The Birth*, y para el de México los ya citados trabajos de Barrón Cruz, *Una mirada*, Cruz Barrera, *Las ciencias*, y Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberrí*.

⁷ Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 17-18.

⁸ Para la comunión o diferencia entre delito y pecado ver Clavero, “Delito y pecado”, Prieto Sanchíz, *La Filosofía*, y Traslosheros, “El pecado y el delito”. Para la definición de Estado y su monopolio del ejercicio legítimo de la violencia, Weber, *Economía y sociedad*, p. 1056.

solemne magistrado anunciando el veredicto, la comunidad perdiendo a sus miembros en los muros de la prisión”. De ello existían muestras palpables: los criminales que se internaban en las cárceles, los edificios que servían como prisiones, los reos que realizaban trabajos públicos y que constituían la parte más visible del castigo pues servían como elocuente ejemplo del individuo “privado de su libertad y obligado a emplear el resto de su vida en reparar el daño causado a la sociedad”; además de una serie de carteles, anuncios, avisos, símbolos leídos o impresos que daban cuenta del castigo pero, sobre todo, de la sentencia.⁹

Coincidió con esta idea y con la publicidad que, en esta etapa, cobraron el juicio y el veredicto. Entre 1869 y 1929 los juicios de los delitos más penados se realizaban por medio del jurado. Los procesos eran públicos y a ellos asistían los ciudadanos, el creciente número de asistentes llevó a las autoridades a imprimir tarjetas de entrada, que se repartían previamente y fueron objeto de especulaciones.¹⁰ Incluso debieron buscar espacios más amplios que los salones de jurados: el cine *Cartagena* de Tacubaya se convirtió en la sede del juicio celebrado contra Luis Tovar y sus cómplices en 1922.¹¹

A los procesos también asistían periodistas y literatos. Gracias a la literatura, la prensa y, más tarde, al radio, públicos aun más amplios conocían los detalles de los juicios (al menos los célebres). Asimismo, gracias a la fotografía y, más tarde al cine, era posible conocer el rostro de los jueces y de los procesados.¹²

⁹ Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 17, 18, 23, 101 y 113-120.

¹⁰ Así sucedió en el proceso de “El Tigre de Santa Julia”.

¹¹ Ver las notas aparecidas en *Excelsior* en julio de 1922.

¹² Naturalmente no basta con observar la imagen, pues más allá de su pretendida fidelidad, presenta un lenguaje y una estrategia narrativa propias. La imagen o el lenguaje gráfico puede apoyar el texto escrito, pero también presentar mensajes alternativos o, incluso, opuestos al texto que “ilustran”. (Ver Del Castillo, “El surgimiento”). En cuanto a las imágenes, los procesos ante el jurado popular pueden seguirse, detalladamente, en los principales diarios de la época, entre ellos *El Imparcial*, *El Tiempo*, *El País* y, más tarde, *El Universal* o *Excelsior*. En 1929 uno de ellos, el de María Teresa Landa, fue transmitido por radio (ver notas aparecidas en *El Universal*). Y en 1923 otro de ellos, el de Magdalena Jurado, fue filmado y se estrenó en los cines UFA Cinco de Mayo, San Hipólito, Fausto y México (así lo consigna Aurelio de los Reyes, quien tomó la noticia de *El Universal*, 13 de abril de 1922. De los Reyes, *Cine y sociedad*, t. II, p. 86).

El castigo también se difundió de nuevas formas. Si bien los habitantes de la ciudad de México no observaban a reos trabajando en obras públicas, conocían los edificios que servían como cárceles y conocían los anuncios de las ejecuciones, ahora efectuadas, sin testigos, al interior de la cárcel de Belem. Pero eso sí, los carteles debían contener el nombre del ejecutado y el delito cometido y estar a la vista de un amplio público, para lo cual se colgaban “en los parajes en que se acostumbraba fijar las leyes”, en el lugar de la ejecución y en el domicilio del reo.¹³

No eran éstas las únicas vías que permitían a la sociedad conocer los suplicios del ejecutado y los padecimientos de los reclusos. En la publicidad desempeñaron un importante papel los periódicos y la literatura popular. Tras la modernización de la prensa, diarios como *El Imparcial* concedieron importante lugar a las noticias del momento, entre ellas, la nota roja.¹⁴ Si la noticia de los crímenes atraía lectores, más los atraía la noticia de las ejecuciones. De ahí que se diera amplio espacio a los preparativos del fusilamiento y a las últimas horas de los condenados. Por la prensa, los habitantes de la ciudad de México pudieron enterarse de las últimas palabras escritas o pronunciadas, de la actitud ante confesores y ante Dios, de las visitas recibidas o despachadas, de los deseos insatisfechos y cumplidos, de los vestidos portados y los alimentos saboreados en los minutos previos, y de la postura ante la vida y ante la muerte de criminales tan célebres como Jesús Negrete (a) “El Tigre de Santa Julia”.¹⁵

¹³ Código penal de 1871, arts. 248-251. Cabe señalar que, si bien subsistió en la constitución, la pena de muerte se suprimió de los códigos penales a partir de 1929.

¹⁴ A partir de 1870 la prensa, para entonces política, crítica, polémica y centrada en las editoriales, comenzó a convertirse en una prensa informativa y comercial, centrada en la noticia y el reportaje, que contaba con anuncios publicitarios, litografías o fotografías, y que, facturada con tecnología y maquinaria avanzadas, alcanzó grandes tirajes y pudo ofrecer ejemplares a bajos costos. En este proceso resulta clave la fundación de *El Imparcial*, diario oficialista y subvencionado, dirigido por Rafael Reyes Spíndola y calificado, por diversos autores, como el primer diario moderno de México. Ver Aguilar Plata, “El Imparcial”, Castillo, ““El surgimiento”, García García, *El periódico*, Lombardo, *De la opinión*, y Toussaint, *Escenario*.

¹⁵ Naturalmente, en la noticia se filtraban las simpatías o las antipatías del diario, así como su postura política e ideológica. De ahí que simples detalles, como las últimas palabras pronunciadas por el ejecutado, pudieran variar según la fuente. Como ejemplo de las noticias sobre fusilamientos pueden verse los reportajes sobre la ejecución de Jesús Negrete, publicados entre el 21 y el 23 de diciembre de 1910 en *El Imparcial* (“El tigre de Santa Julia va camino al patíbulo”, “Las últimas horas de vida de un gran culpable”

No se quedaron atrás los impresores de hojas o pliegos sueltos. Cantadas y vendidas en ferias, plazas y mercados, estas atractivas publicaciones, ilustradas por José Guadalupe Posada y acompañadas por corridos, difundieron los fusilamientos de Luciano Islas, Florencio Morales y Bernardo Mora, José Prado, Bruno Martínez, Rosalío Millán y Jesús Negrete.¹⁶ En los impresos se relataba el sufrimiento de los condenados. Como ejemplo, la descripción de la muerte de Rosalío Millán:

La descarga sonó luego
y Millán cayose al punto,
dando quejidos intensos
y próximo a ser difunto.

El señor doctor Bandera
dijo que el tiro de gracia
era preciso el momento
para que luego acabara.

Fue obedecido y el tiro
el cráneo le destrozó
y ya con esto bien muerto
el delincuente quedó.¹⁷

y “A las seis y veintisiete de la mañana Jesús Negrete pagó en el patíbulo todos sus crímenes”) y en *El País* (“Encapillarán hoy a las seis de la mañana al “Tigre de Santa Julia”, “J. Jesús Negrete espera resignado el instante en que morirá fusilado” y “El Tigre de Santa Julia fue fusilado ayer”).

¹⁶ Pueden verse los siguientes impresos de la casa de Antonio Vanegas Arroyo: “El fusilamiento de Luciano Islas en el patio de los jardines de la cárcel de Belem el día 15 de junio de 1892. Pormenores de la ejecución”, *Gaceta Callejera*, junio de 1892, núm. 4; “El fusilamiento de Florencio Morales y Bernardo Mora”, 1907; “El fusilamiento de José Prado en la cárcel de Belem el día 3 de junio de 1907 a las seis de la mañana”, 1907; “El fusilamiento de Rosalío Millán” y “¡El corrido más sensacional! Las últimas horas del fusilado Rosalío Millán”, 1906; “El fusilamiento de Bruno Martínez”, s.f.; “El fusilamiento de Jesús Negrete o sea “El Tigre de Santa Julia”, “El fusilamiento de Jesús Negrete (a) El Tigre de Santa Julia, el 22 de diciembre de 1910 a las 6 y 25 de la mañana. En el patio del Jardín de la Cárcel de Belén. Últimos detalles” y “Jesús Negrete (a) el Tigre de Santa Julia. Fusilado en la Cárcel de Belem. El 22 de diciembre de 1910”, 1910.

¹⁷ “¡El corrido más sensacional! Las últimas horas del fusilado Rosalío Millán”, 1906.

Según los redactores éste no fue el único reo que conservó la vida después de la primera descarga. Lo mismo les sucedió a Florencio Mora y Bernardo Morales, quienes requirieron tiros de gracia que los dejaron “aun más ensangrentados y desfigurados que antes”.¹⁸

No es difícil suponer que las descripciones de los reportajes, notas o relatos publicados en prensa e impresos sueltos, además de interesar y entretener a los lectores y escuchas (pues sólo así se explica su enorme éxito), también pudieron impresionarlos y atemorizarlos.¹⁹ Los periódicos oficialistas incluyeron extensas notas sobre la inauguración de la penitenciaría, pero más descriptivos resultaban los escritos publicados por periodistas internos en Belem, como Heriberto Frías quien, víctima de la represión política, publicó en 1895 una serie de notas en que describía los dramas y las condiciones de vida de hombres, mujeres y niños.²⁰ O bien, las obras de periodistas, como Guillermo Mellado, quienes visitaron las prisiones para publicar extensos reportajes.²¹ Por último, los testimonios surgidos de la imaginación o la experiencia de literatos, como Francisco González.²² Y por supuesto los impresos de Antonio Vanegas Arroyo, presumiblemente más difundidos que el resto.²³

Como ejemplo algunos fragmentos, relativos a la cárcel de Belem, pero que ejemplifican problemas también presentes en Lecumberri. Empiezo por la carencia de espacio. Según Francisco García González cinco galeras de Belem eran compartidas por 250 mujeres.²⁴ El cuarto no era lo único que se compartía, también las camas o los petates que, según Heriberto Frías, eran simultáneamente utilizados hasta por cuatro

¹⁸ “El fusilamiento de Florencio Morales y de Bernardo Mora”, 1907.

¹⁹ Los sufrimientos de los ejecutados y los reos se tratan ampliamente en Speckman Guerra, “De experiencias e imaginarios”, en el que se incluyen, de forma más extensa, algunos de los puntos y los testimonios incluidos en esta sección del trabajo.

²⁰ Reproducidas en Frías, *Crónicas*.

²¹ Colleti, *La negra historia*, y Mellado, *Belem*.

²² García González, *La Chaquira*; y Mutis, *Diario de Lecumberri*, 1960.

²³ Ver “Despedimiento muy triste de los presos de Belén que le envían a sus amigos pues ya en la penitenciaría se ven donde en solitarios separos ahí van a padecer y solo confían en Dios para el perdón obtener” y “Corrido cantado en memoria de la inauguración de la penitenciaría de México”, 1900; “Corrido de la penitenciaría de México”, 1905 o “Calavera de la penitenciaría”, 1910.

²⁴ García González, *La Chaquira*.

individuos.²⁵ Igualmente importante era la carencia de alimentos. Siguiendo con Francisco García González, tres barriles de atole, tres barriles de caldo, tres barriles de frijoles y 500 trozos de carne era lo único que se ofrecía diariamente a las 400 presas de Belem.²⁶ La misma situación les esperaba, según Vanegas Arroyo, a los presos que serían trasladados de Belem a Lecumberri:

De comer ni qué decir
sólo habrá rancho nomás
frijoles arroz y carne
será lo que les darán

Eso será al mediodía
y atole por las mañanas
en la tarde más frijoles
qué vida tan desgraciada.²⁷

También privaban la falta de seguridad y la violencia. Consigna Heriberto Frías que jefes de galeras solían “repartir palos” cada vez que iniciaba una riña entre los reos, y según Guillermo Mellado, cotidianamente golpeaban, insultaban y explotaban a sus compañeros de presidio.²⁸

Como resultado de lo anterior, la carencia de salud. Autores como Guillermo Mellado describen las plagas de chinches y de ratas, fieles compañeras de los internos.²⁹ Ello, sumado al hacinamiento, la mala condición de los edificios, la mala alimentación y la escasa higiene, producían una serie de epidemias. El tifo se apoderó de la prisión ocupada por Heriberto Frías y a esta enfermedad atribuyó Porfirio Parra la muerte de su personaje, “Pacotillas”.³⁰

²⁵ Frías, “Desde Belem”, en *El Demócrata*, 10 de abril de 1895.

²⁶ García González, *La Chaquira*.

²⁷ “Despedimento muy triste de los presos de Belén que le envían a sus amigos pues ya en la penitenciaría se ven donde en solitarios separos ahí van a padecer y solo confían en Dios para el perdón obtener”, México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1900.

²⁸ Frías, “Desde Belem”, en *El Demócrata*, 10 de abril de 1895; y Mellado, *Belén*, pp. 38 y 46-48.

²⁹ Mellado, Belem, p. 35.

³⁰ Parra, *Pacotillas*.

En suma, si el espectador dejó de asistir a la ejecución de la pena, el lector y el escucha no ignoraron los suplicios del ejecutado y del reo. En otras palabras, el castigo dejó de presenciarse, mas no de leerse o escucharse. Ello no hubiera sido posible sin la venia de las autoridades civiles y sin su interés por generar miedo al castigo o, al menos, por manipular o utilizar el miedo creado por otros actores.

Ahora bien, si el castigo en general generaba miedo, más miedo generaba el castigo injustificado o desproporcionado y, por tanto, percibido como “injusto”. Los criminales y la sociedad temían al abuso o a la excesiva severidad por parte de los castigadores, funcionarios públicos o el Estado. Este miedo se manifestó desde el origen mismo del Estado liberal o de derecho. Los intelectuales que, en el siglo XVIII lo idearon y lo cimentaron teóricamente, fueron los mismos que lo limitaron y lo regularon. Sostuvieron que el Estado o las instituciones políticas emanaban de un contrato social o de un pacto voluntario entre asociados que cedieron su soberanía a cambio de la seguridad de su vida, su propiedad y su libertad (considerados como derechos naturales e inalienables). Sin embargo, tras hacerlo, se preocuparon por impedir que este Estado abusara de su poder y violara sus derechos en lugar de garantizarlos. Por ello, dividieron poderes y tareas, redactaron una legislación que listaba sus derechos, y exigieron a los funcionarios y a los jueces que se sometieran a la ley, vista como el vehículo de expresión del pueblo y como garante de sus bienes y libertades.³¹

En términos más amplios, exigieron a los empleados del Estado que respetaran la ley e idearon mecanismos o recursos legales que lo garantizaban. Se creó el juicio de amparo, que permitía a los individuos recurrir a los jueces federales si funcionarios de los poderes Ejecutivo o Judicial violaban sus derechos.³² Este recurso abarcaba el artículo que contempla-

³¹ Para las bases del Estado liberal o de derecho y, concretamente, el lugar de la ley y la justicia, ver tres obras colectivas Fioravanti, *El Estado*, Llorente, *De justicia de jueces*, y Romanelli, *Magistrati*.

³² Para la exigencia de la exacta aplicación de las constituciones de 1857 (art. 13) y de 1917 (art. 14); para los listados de derechos 1857 (arts. 13-24) y de 1917 (arts. 13-23). Para el juicio de amparo Acta constitutiva y de reformas de 1847, art. 25; Constitución de 1857, arts. 100 y 101; y Ley orgánica de procedimientos de los tribunales de la federación de 1861. Pueden verse también Barragán Barragán, *Primera ley de amparo*, y Soberanes Fernández y Martínez Martínez, *Apuntes*.

ba la exacta aplicación de la ley, por tanto, incluía a los jueces quienes, además, eran sometidos a juicios de responsabilidad si violaban leyes de fondo o de procedimiento.

Para asegurar que la legislación se aplicara no sólo de forma “exacta” sino uniforme (lo que es lo mismo pues la exactitud presupone unicidad), los redactores de los códigos penales se esforzaron por eliminar o limitar el arbitrio o la discrecionalidad, para ello idearon complicados y detallados sistemas, que pretendían convertir a los jueces en simples administradores de fórmulas casi matemáticas.³³

En suma, ante el miedo a un Estado abusivo y autoritario, capaz de aplicar políticas preventivas o castigos desproporcionados, injustos, severos y contrarios a los derechos del individuo, los teóricos y los legisladores se esforzaron por limitar a los funcionarios y dotaron a los miembros de la sociedad, a los sospechosos de haber cometido un crimen o los procesados en un juicio penal de una serie de derechos, que podían hacer valer en los tribunales locales y federales y que los protegían de los abusos de los jueces y otros empleados estatales.

Hasta aquí el miedo producido (en el primer caso manipulado y utilizado, en el segundo ocultado y minimizado) por los castigadores que, en la etapa moderna, eran los funcionarios del Estado.

Me limito a enunciar los miedos que ellos sentían (pues los desarrollaré cuando trate a los actores que generaban estos miedos): primero el miedo a la criminalidad, entendida como la ruptura del orden; segundo, el miedo a que, ante la incapacidad del Estado o ante códigos culturales o morales alternativos, la sociedad o los particulares se asumieran como castigadores y atentaran contra el monopolio estatal y, por tanto, contra su legitimidad; y tercero, el miedo –mucho más actual– a que los sospechosos, los procesados o los reclusos los acusaran de mala praxis, inexacta aplicación de la ley y violación a sus derechos.

³³ Arbitrio o discrecionalidad se pueden definir como la posibilidad del juez de elegir, en la resolución de un conflicto, entre varias posibilidades lícitas y legales o entre diversos cursos de acción válidos y admisibles. Por tanto, tiene arbitrio o discrecionalidad cuando el límite efectivo de su poder le permite escoger, y no lo tiene cuando la ley sólo proporciona una norma o un camino para cada uno de los casos. Ver Iglesias Vila, *El problema*, pp. 28-33 y 63 o Nieto, *El arbitrio*, p. 220. Para un ejemplo de la lucha por eliminar al arbitrio ver el código penal de 1871, arts. 36-37, 180-183 y 229-236.

LOS CRIMINALES

Los criminales generan miedo en las víctimas. Creo que se puede dar por supuesto el miedo que sentía la víctima de un robo, una mujer del hombre que la golpeaba, así como el individuo que reñía o se enfrentaba en un duelo. O se puede suponer que estos crímenes no sólo generaban miedo en la víctima sino también en las víctimas potenciales, es decir, en los otros miembros de la comunidad. Llevando más lejos esta idea, que no puedo sustentar en documentos, podría también pensarse que el criminal manipulaba este miedo. Por ejemplo, que el bandido hacía gala de su crueldad y su fuerza y con ello se aseguraba de impresionar a su víctima y, a partir de su relato, pretendía atemorizar también a sus siguientes víctimas y así garantizar su sumisión.

Lo que sí puede documentarse es el miedo a la criminalidad, que se manifiesta a lo largo del periodo estudiado.³⁴ Como ejemplo, los diversos autores que hablaron de una delincuencia incontrolable y en aumento, desde José Diego Fernández en 1877, pasando por Carlos Díaz Infante en 1901, hasta Alfonso Quiroz Cuarón en 1939.³⁵

También puede documentarse la extensión del miedo, es decir, el miedo que no se reduce a los criminales mismos sino a los individuos que eran considerados como criminales posibles o potenciales. Se trata del miedo “al otro” o al diferente, al individuo o grupo de diferente origen étnico o social.

³⁴ La percepción de una criminalidad creciente no necesariamente corresponde a un incremento real de la delincuencia, al menos con la tendencia que reportan las estadísticas oficiales. Las estadísticas muestran un aumento constante desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, pero el incremento está vinculado al crecimiento de la población de la ciudad de México, es decir, se nota un aumento en las cifras totales de criminalidad pero no en la proporción de los individuos procesados o sentenciados respecto la población total. Además, a partir de 1920 y hasta fines de la década de 1970, lo que se registra es una disminución de la criminalidad a pesar del incremento de la población (aunque las cifras puedan cuestionarse en razón al considerable número de delitos no denunciados). Para las estadísticas de la criminalidad en el siglo XIX y la primera década del XX pueden verse, entre otros, los cuadros estadísticos de la criminalidad presentadas por los procuradores de justicia desde 1891 hasta 1909. Para el siglo XX ver Piccato, “A historical”.

³⁵ Diego Fernández, “La criminalidad”, Díaz Infante, “Embriaguez”, y Quiroz Cuarón, *Tendencia*.

Esta tendencia se nota en diversos autores. A fines del siglo XIX era común entender a la delincuencia como un resultado de la barbarie o el retraso en la civilización. Así lo expresó Enrico Ferri, quien en 1893 suscribió:

Una continua evolución transforma poco a poco a la humanidad, sin descansar nunca; pero no todas las razas humanas y no todos los individuos de una raza siguen isométricamente los grados de esta evolución. Hay quien se anticipa, hay quien se retarda en ella; y el hombre delincuente está en retraso con respecto a la raza civilizada y, por consiguiente, reproduce en ella las formas de la primitiva barbarie.³⁶

Y así lo entendió Gabriel Tarde, quien en 1898 escribió: “el aumento de la criminalidad en el curso de nuestro siglo es sencillamente un testimonio de que nuestra civilización atraviesa una crisis, una enfermedad de crecimiento”.³⁷

Enrico Ferri se refiere a “razas humanas” y considera al delincuente como miembro de una raza “atrasada” y, por tanto, “inferior”. Antonio Martínez Baca no tuvo empacho en identificar lo “atrasado”, lo “inferior” y lo criminal con lo indígena. Desde una postura propia del determinismo orgánico, afirmó que la mayor parte de los criminales provenían de este grupo, por lo que estudió al indígena criminal con el fin de identificar los rasgos o las anomalías físicas que caracterizaban a los delincuentes mexicanos.³⁸

Otros autores prefirieron una identificación socio-cultural (aunque cabe admitir que, dado que se pensaba que muchos rasgos culturales y actitudes se heredaban, esta tendencia se acerca también al determinismo orgánico). Como ejemplo los escritos de Antonio Medina y Ormachea, quien en 1891 ligó pobreza y criminalidad:

³⁶ Ferri, “La escuela”, pp. 258-259.

³⁷ Tarde, “Problemas”, p. 425.

³⁸ Martínez Baca y Vergara, *Estudios*. Su trabajo se inserta en la escuela de antropología criminal, que supone que los delincuentes actúan como resultado de anomalías orgánicas, que los diferencian de los hombres honrados. Para las ideas del positivismo penal y del determinismo orgánico en México ver Buffington, *Criminales*, pp. 61-100, Speckman Guerra, *Crimen*, pp. 93-110, y Urías, *Indígena*, pp. 145-166.

en las clases de la sociedad en que reina la miseria, en las clases más desprovistas de recurso y las más expuestas, por lo mismo, a tentaciones de toda especie; en esas clases donde se reclutan nuestros prisioneros, las palabras educación y moralidad son muy a menudo desconocidas.³⁹

Años más tarde lo secundó Miguel Macedo, quien sostuvo:

En México (...) basta dirigir una mirada al aspecto de una persona para saber inmediatamente la clase a la que pertenece, y a la vez, determinada esa clase, se conoce ya con una aproximación bastante para muchos actos de la vida, del grado de cultura y moralidad, y de su condición económica.⁴⁰

Coincidió con ellos el Procurador de Justicia, Emilio Álvarez, quien en 1902 afirmó:

Puede asentarse que el delito de robo, como el de lesiones y homicidio, así como los que se cometen contra el orden público, la moral y las buenas costumbres, tienen por protagonistas a individuos de las clases ínfimas de nuestra sociedad; estos hechos son raros en las clases donde domina la cultura ó, por lo menos, una regular educación.⁴¹

La tendencia continuó después de la Revolución pero con una diferencia: algunos autores siguieron vinculando criminalidad y pobreza pero dejaron de entender a la miseria como un asunto de elección o como una consecuencia de los vicios heredados por ciertos grupos, en cambio, la entendieron como resultado de la falta de oportunidades o como resultado de un sistema económico desigual y, por tanto, como un problema que el Estado debía encarar.⁴² Por otra parte, Alfonso Quiroz Cuarón señaló a un nuevo grupo, los inmigrantes, a quienes relacionó con la introducción del crimen organizado.⁴³

³⁹ Medina y Ormachea, "La criminalidad", p. 53.

⁴⁰ Macedo, *La criminalidad*, p. 161.

⁴¹ Álvarez, en *Memoria*, p. 304.

⁴² Ver, como ejemplo, Ceniceros, "La escuela", y Garrido, "Delitos y miseria", en *Ensayos*, pp. 72-75.

⁴³ Quiroz Cuarón, "La criminalidad".

El miedo que generaban los individuos que por su raza y su apariencia eran vistos como criminales en potencia se refleja de forma muy clara en una nota publicada en 1918 en *El Demócrata*. En el contexto de una serie de robos de infantes (reales o supuestos), se presentó el siguiente suceso: el niño José Narvarte salió a comprar una medicina y en el camino, se encontró con un hombre “sumamente moreno” y “por añadidura cojo”, quien lo miraba desde la esquina de la calle. Su aspecto lo atemorizó y comenzó a gritar, pues había oído de hombres que robaban niños. Inmediatamente se presentaron los vecinos, quienes supusieron lo mismo, aun cuando el hombre ni siquiera le había hablado al niño y mucho menos se había acercado a él o lo había tocado. La policía evitó que lo lincharan y los intentos de linchamiento continuaron durante todo el trayecto a la comisaría. Sin embargo, bastaron pocas horas para que el hombre fuera liberado, pues ni el niño ni los testigos tenían indicio alguno de que el sospechoso tuviera la más mínima intención de robarse a nadie. Al periodista le quedó claro –como puede quedarle claro a cualquier lector– que fue el aspecto del hombre lo que causó la sospecha en el niño y en los vecinos.⁴⁴

La idea también se ilustra atendiendo a la otra cara de la moneda. Si cierto aspecto físico generaba sospecha, cierto aspecto físico generaba confianza. De ahí que la *Gaceta de Policía* advirtiera sobre la peligrosidad de ciertos carteristas y timadores que se presentaban “en público vistiendo flux de última moda y luciendo alhajas más o menos auténticas” pues su apariencia de “gente decente” hacía que “toda sospecha” desapareciera y que “los incautos se entregaran en sus manos sin sospechar con quien se las estaban mirando”.⁴⁵

En suma, el criminal generaba un miedo en la sociedad, la cual no sólo temía al criminal sino a los grupos étnicos o socio-culturales que, según las ideas y el imaginario de las épocas, “producían” criminales.

El criminal y específicamente la ruptura del orden generaban miedo en los funcionarios públicos. Si la capacidad de preservar la tranquilidad los legitimaba y justificaba, la incapacidad los debilitaba y los cuestionaba. De ahí que en los informes y memorias concedieran amplio espacio

⁴⁴ *El Demócrata*, 14 de julio de 1918, p. 1.

⁴⁵ *Gaceta de Policía*, año I, t. I, núm. 5, 19 de noviembre de 1905, p. 7.

a las reformas a la policía y los logros de la institución.⁴⁶ Por otra parte, los “bandidos sociales” eran vistos por algunos sectores de la sociedad como vengadores de los agravios públicos y como justicieros y, por tanto, eran aplaudidos en lugar de ser condenados y, como contraparte, los rechazados eran la policía y los castigadores.⁴⁷ En el México de la época sucedió así con Jesús Arriaga (a) “Chucho el Roto” y, al paso del tiempo y la leyenda, con bandidos como Jesús Negrete (a) “El Tigre de Santa Julia”.⁴⁸ Por tanto, si ciertos criminales generaban miedo otros despertaban simpatía, por ello podemos hablar de una actitud ambigua por parte de la comunidad.

Entonces, el Estado perdía legitimidad si era incapaz de preservar el orden social y, si se le identificaba con la injusticia y la explotación, también se cuestionaba el cumplimiento de su finalidad principal, a saber, representar a la población en su conjunto y servir a las mayorías y no a la minoría privilegiada. De ahí el miedo de los funcionarios a la criminalidad y su miedo a que la comunidad se identificara con la transgresión o con el transgresor.

Por último, los funcionarios podían sentir miedo ante la posibilidad de que los individuos sometidos a la acción penal hicieran uso de sus recursos legales y los acusaran de violar sus derechos, sobre todo porque ello daría lugar a juicios por responsabilidad y, en ciertos casos, a la imposición de multas o a la destitución de sus cargos. Por ejemplo, en 1888 fueron destituidos los empleados que vendían bebidas embriagantes al interior de la prisión o que protegían a quienes las vendían.⁴⁹

Para terminar, me limito a mencionar los miedos sentidos por los criminales: temían al Estado por el castigo, pues a diferencia de un

⁴⁶ Basta ver la memoria presentada en 1873 por el gobernador del Distrito Federal, Tiburcio Montiel. (Reproducida en Novo, *Un año, hace ciento*). Pueden verse también otras memorias de gobernadores y ministros de justicia. O bien la exaltación de la policía en revistas como el *Boletín de Policía*, publicado entre 1909 y 1910.

⁴⁷ Tomo la figura del bandido social europeo tal y como la presenta Eric Hobsbawm, conciente de que no puede trasladarse sin matices y modificaciones al ámbito mexicano pero que resulta sumamente útil como punto de referencia y de partida (Hobsbawm, pp. 27-47).

⁴⁸ Para entender la mitificación de Jesús Negrete basta ver la película, filmada en 1973, bajo la dirección de Arturo Martínez y, más tarde, la novela de Carlos Islas publicada en 1999.

⁴⁹ AHDF, Sección Ayuntamiento, vol. 503, Exp. 975, 16 de octubre de 1888.

castigo divino, que puede ser más severo pero que generalmente se concibe como justo, el castigo humano, en la mayor parte de los casos, se percibía como injusto, exagerado, impropio o desmesurado; y temían a la sociedad que, como veremos en el siguiente inciso, también podía erigirse como castigadora.

LA SOCIEDAD (LAS VÍCTIMAS POTENCIALES)

La sociedad también generaba en el criminal un miedo al castigo. En el Estado liberal y de derecho el crimen es visto como un atentado al “contrato social” o como un atentado contra los derechos del individuo, por ello, afecta a la sociedad en su conjunto y por ello la sociedad en su conjunto reclama el castigo del transgresor, más aun, la sociedad castiga al delincuente (legisla o crea las leyes que sancionan y se aplican, paga a los jueces y fiscales, construye cárceles, vigila los procesos, clama por los castigos). Por ello el delito se persigue de oficio y no a instancias de la víctima, es decir, se procesa y se condena aun cuando la víctima no lo solicite y aun cuando perdona al criminal.⁵⁰ Si bien en México no se formuló explícitamente, se entendía que en un juicio penal “el pueblo” actuaba contra el procesado. De ahí que, volviendo a Foucault: “el criminal aparece como un ser jurídicamente paradójico. Ha roto el pacto, con lo que se vuelve enemigo de la sociedad entera; pero participa en el castigo que se ejerce sobre él”.⁵¹

Si bien el “pueblo” poco participaba en la elaboración de la ley y en su aplicación, sí podemos aceptar que la sociedad exigía el castigo del criminal porque sus actos no sólo afectaban a la víctima sino a toda la comunidad y la delincuencia amenazaba a víctimas potenciales. Aceptemos, entonces, la figura de la sociedad como copartícipe del castigo y, por tanto, como copartícipe del miedo que éste producía en el criminal.

⁵⁰ Los códigos de procedimientos penales establecían que al tener conocimiento de un delito el Ministerio Público (instancia creada para defender los intereses de la sociedad en los tribunales), debía proceder de oficio. Esto significa que para iniciar un proceso y aplicar la sanción no hacía falta ni la acusación del ofendido ni su deseo de castigar a su agresor. Como excepción algunos delitos, que sólo se perseguían a instancias de parte: injuria, difamación, calumnia, adulterio, rapto y estupro (Código de procedimientos penales de 1880, arts. 35-67, y de 1894, arts. 51-58).

⁵¹ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 94.

Sin embargo, resultan mucho más interesantes los casos en que la sociedad no castigaba “teóricamente” sino que lo hacía de forma directa y efectiva, es decir, los casos en que alguno de sus miembros tomaban la justicia o el castigo en sus propias manos. Empezaré por las acciones comunes o por el linchamiento, entendido como la reacción inmediata a una agresión por parte de individuos que actúan de forma colectiva y sin autorización legal, y que castigan severamente al agresor.⁵²

Durante el Porfiriato la prensa se limitó a denunciar linchamientos ocurridos en el extranjero, sobre todo en Estados Unidos, generalmente de negros que asesinaban o violaban a víctimas blancas.⁵³ No registró casos ocurridos en México. Por tanto, si diéramos crédito a los periódicos, en esta etapa era una práctica inexistente o poco común. Tampoco otras fuentes ofrecen testimonios de linchamiento. De hecho, sólo tengo noticia de un intento, en 1892, de linchar a Guadalupe Bejarano, “respetable” mujer de sociedad, quien torturó a una huérfana hasta matarla.⁵⁴ O, en 1898, del supuesto linchamiento de Arnulfo Arroyo, quien intentó matar a Porfirio Díaz (hablo de supuesto pues, según muchos, la versión cubría la culpabilidad de un gendarme, presunto asesino del detenido).

El panorama cambió después de iniciar la Revolución. La prensa siguió difundiendo linchamientos ocurridos en Estados Unidos, pero también se refirió a intentos de linchamiento sucedidos en México.⁵⁵

⁵² M. Vilas, “(In)justicia”, pp. 140-141.

⁵³ Para observar la proliferación de notas al respecto, remito a tres periódicos y sus múltiples notas: *La Patria* (15 de enero de 1881, 1 de marzo de 1893, 9 de marzo de 1889, 17 de julio de 1889, 1 de septiembre de 1889, 19 de octubre de 1889, 22 de mayo de 1896, 10 de marzo de 1910, 11 de noviembre de 1911), *El Imparcial* (30 de enero de 1898, 26 de julio de 1903, 2 de noviembre de 1906, 29 de diciembre de 1906, 14 de marzo de 1907, 21 de marzo de 1907, 13 de enero de 1909, 29 de septiembre de 1913) y *El País* (25 de septiembre de 1906, 21 de febrero de 1908, 6 de enero de 1909, 24 de julio de 1910, 22 de septiembre de 1910 y 16 de marzo de 1913). Resalta la denuncia del linchamiento del mexicano Antonio Rodríguez, considerado por la prensa mexicana inocente y cuyo linchamiento derivó en un reclamo por parte del consulado de México (*El Imparcial*, 15 y 21 de noviembre y 10 de diciembre de 1910; y *El País*, 13, 14, 15 y 17 de noviembre de 1910 y, tiempo después, 1 de junio de 1911 y 19 de mayo de 1913).

⁵⁴ “El linchamiento de la Bejarano”, México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1892.

⁵⁵ Ver *El Demócrata*. Para los linchamientos de mexicanos en Estados Unidos las notas del 16 de septiembre y del 1 de octubre de 1919; para los linchamientos de

El Demócrata publicó la noticia de un ferrocarrilero, Luciano Pérez, quien estuvo a punto de ser linchado por un grupo de creyentes que lo culpaba, injustamente, de haber colocado la bomba que hizo explotar a la Basílica de Guadalupe en 1921.⁵⁶ La noticia puede complementarse con la imagen que captó Agustín Casasola en 1915 y que muestra a una multitud apedreando a los individuos que pretendieron saquear el templo de Santa Brígida.⁵⁷

Si el atentado contra iglesias despertó el deseo de venganza pública, también lo despertó el robo de niños. *El Demócrata* difundió una serie de intentos de linchamiento de “roba chicos” o presuntos “roba chicos”. Un caso ejemplifica esta serie. En 1918, en plena calzada de Guadalupe, Félix Buendía se acercó a un grupo de niñas que salía de la escuela, tomó a una del brazo y la jaló, pretendiendo llevársela. Sus compañeras se percataron y pidieron auxilio. Los transeúntes frustraron el secuestro y pronto llegó la policía, que aprehendió al agresor y lo condujo a la comisaría. Sin embargo, su tarea no resultó sencilla ya que “se vio en aprietos para contener las iras del pueblo, pues numerosos hombres y mujeres que seguían a Buendía le arrojaban piedras y hasta intentaron lincharlo”. Tampoco fue sencilla la labor del comisario, quien tuvo que colocar una barrera de gendarmes para detener a la multitud que asediaba el edificio. Y ahí no terminó el asunto, cuando el “roba chicos” fue conducido al patio de presos fue golpeado por éstos, por lo que debió esperar su traslado a prisión en uno de los separos.⁵⁸

A ello debemos agregar otros castigos, que al igual que el “castigo moderno” están menos vinculados al suplicio público que al sufrimiento del alma y al destierro del culpable. Me refiero al rechazo del individuo que puede no ser castigado por el Estado, pero que resulta culpable a los

negros los días 20 de julio de 1916; 31 de agosto de 1918. No me referiré en el texto a linchamientos registrados en otras ciudades del país. Para un caso en San Luis Potosí puede verse el ejemplar del día 25 de julio de 1919,

⁵⁶ *El Demócrata*, 18 de noviembre de 1921.

⁵⁷ Ver imagen del archivo Casasola en *Procuración*.

⁵⁸ *El Demócrata*, 12 de julio de 1918. Esta nota estuvo acompañada por la nota a la que me referí más arriba, y que consigna el intento de linchamiento de un hombre acusado injustamente del secuestro de un niño. Así como por otra nota, titulada “basta que una criatura lance el grito “ese es roba chicos” para caer bajo las garras de la ira popular y otro caso, ocurrido en Peralvillo, de un intento de linchamiento contra un inocente (14 de julio de 1918).

ojos de la comunidad, o del individuo castigado por el Estado, pero no en la medida deseada por la comunidad. O incluso, del individuo castigado por el Estado (quizá de forma suficiente o incluso excesiva), pero que sigue siendo castigado por la sociedad. En todos los casos (aunque con variaciones según el delito cometido), todos ellos fueron víctimas del repudio, del estigma, del etiquetamiento, de la desconfianza, de la falta de oportunidades laborales, de la clausura de círculos sociales.

De ello dan cuenta diversas fuentes. En 1891 Julio Guerrero sostuvo que el ex presidiario salía de prisión sin trabajo, sin amigos, con el estigma en la frente.⁵⁹ Coincidió con él Antonio Medina y Ormachea, quien por la misma época afirmó que la vuelta a la sociedad de los ex presidiarios no se facilitaba suficientemente, por el contrario, se enfrentaba a una serie de trabas.⁶⁰

No menos interesante resulta la justicia asumida por las víctimas directas, un castigo aplicado por el individuo y no por la colectividad, que suele ser igualmente violento que el castigo aplicado por el grupo pero, a diferencia del linchamiento, no necesariamente constituye una reacción inmediata al delito cometido. Aquí entrarían los múltiples casos de maridos o esposas engañadas que mataban a su pareja al sorprenderla en el engaño, al enterarse del engaño o al verse burlados por el engaño (muchas amparadas en una legítima defensa del honor mal entendida o ampliamente interpretada). O los múltiples duelos cometidos en nombre del honor, su defensa o su desagravio.⁶¹

¿En qué situaciones la sociedad o el individuo optaban por castigar directamente al criminal-agresor en lugar de acudir a los representantes del Estado? En el caso del castigo colectivo, podemos pensar que se trataba de una reacción instintiva, impulsiva, inmediata, contra crímenes percibidos como “atroces”, como podían serlo los atentados contra templos o los robos de niños. También podemos pensar que la comunidad reaccionaba cuando sabía o intuía que el criminal no recibiría el castigo que ellos esperaban, como ocurriría con quienes atentaban contra la Iglesia pues a sus acciones no les daba el peso suficiente una sociedad y una ley secularizadas, es decir, que contemplaban la misma pena para un robo cometido en un templo que para un robo cometido en otro edificio.

⁵⁹ Guerrero, “Ensayo”, p. 141.

⁶⁰ Medina y Ormachea, “La reincidencia”, p. 885.

⁶¹ Ver Speckman Guerra, “De méritos y reputaciones”.

Ello también vale para los duelistas y otros individuos que actuaban en defensa de su honor pues, según diversos testigos de la época, los jurados populares no entendían el valor del honor y no emitían veredictos condenatorios contra aquellos que lo agraviaban, de ahí que los duelistas prefirieran resolver sus conflictos por mano propia.⁶²

Lo mismo operaba cuando se sabía o se intuía que el criminal no sería castigado o no sería suficientemente castigado por las autoridades dada su cercanía con el régimen o su posición política. Así, lo supuso *El Demócrata* cuando registró el intento de linchamiento de un diputado en Tlaxcala. El diputado persiguió a un rival político en pleno centro de la ciudad y, pistola en mano, atropelló e insultó a varios de los espectadores del suceso quienes, tras ser agredidos, clamaron por el linchamiento. Explicó el redactor: “El pueblo no entiende de fueros y, aunque entendiera, no le agradan esas prerrogativas y, cuando ve que un delincuente no es castigado por la justicia, apela a la justicia de las multitudes, el linchamiento”.⁶³

La explicación vale también para un caso sumamente claro e ilustrativo de la justicia asumida por los particulares en razón del “fracaso” de la justicia pública. En 1924, María Pilar Moreno asesinó a Francisco Tejeda Llorca, quien dos meses antes había asesinado a su padre por pugnas políticas. La viuda y la huérfana en vano solicitaron justicia, pues el homicida era diputado y tenía fuero. Esperaron pues su periodo como diputado estaba por finalizar. Sin embargo, cuando Tejeda Llorca ganó las elecciones como senador de Veracruz, se convencieron de que

⁶² Un jurado popular es un tribunal integrado por un juez profesional y por varios ciudadanos comunes y corrientes quienes debían apreciar el hecho que se le presentaba y, a partir de esta apreciación, determinar la inocencia o culpabilidad del procesado, así como, en ciertos momentos, las circunstancias que habían acompañado al delito. (Ver Ovalle Favela, “Los antecedentes”; Padilla Arroyo, “Los jurados”; y Speckman Guerra, “El jurado”). En la época, se acusó al tribunal de dejarse influir por la oratoria de los abogados, por emociones y sentimientos, por simpatías y prejuicios y, en muchos casos, por emitir veredictos ajenos a la ley y a la razón, a los valores aceptados en la sociedad, entre ellos, el honor y la familia. Como ejemplo el texto de Alberto Salinas y Rivera quien recomendó que se crearan tribunales especiales para ventilar cuestiones relativas al honor pues supuso que los miembros del jurado eran incapaces de valorar la importancia “del honor de la familia, del amor puro y de los sentimientos de honradez” (Salinas y Rivera, “Un jurado notable”).

⁶³ *El Demócrata*, 2 de diciembre de 1919.

las autoridades nada harían y la niña, decidida a cumplir el juramento de justicia que había hecho ante el cadáver de su padre, asesinó al flamante senador. Las muestras de simpatía se multiplicaron y desde todos los puntos del país María del Pilar Moreno recibió cartas de apoyo, además de contar con la simpatía de la prensa. Se le calificó como justiciera, se le absolvió y, en cambio, la sociedad condenó a quienes debían haber actuado como justicieros (a los jueces).⁶⁴

En suma, los criminales no sólo debían temer el castigo del Estado, también podían temer el castigo y el posterior rechazo de la sociedad, y el castigo o la venganza de sus víctimas. Es decir, la sociedad generaba un miedo en los criminales.

Ahora bien, en su papel de justiciera, la sociedad también generaba un miedo en los funcionarios, pues mostraba su incapacidad y los deslegitimaba. El Estado ejerce el monopolio del empleo de la violencia física legítima, y monopoliza la capacidad de juzgar y de castigar a quienes violan los derechos y libertades de los asociados. El ejercicio de este monopolio y la garantía de derechos y libertades justifica al Estado, lo contrario —el desorden, la incertidumbre, la intranquilidad o la amenaza— eran vistos como propios de una fase pre-estatal. La idea fue expresada claramente en 1888 por Adalberto A. Esteva, quien recordó que la Constitución mexicana prohibía a los individuos ejercer violencia para reclamar sus derechos, pues lo contrario no sólo sancionaba el derecho del más fuerte sino que “hacía inútil el estado social”.⁶⁵ La idea fue compartida por sectores ajenos al círculo de juristas o especialistas del derecho. En 1894 sostuvo *El Diario del Hogar* que en “una sociedad embrionaria en la que no existen las nociones de justicia” podía justificarse que los hombres “diriman por sí mismos sus agravios”, pero que ello era inaceptable para una sociedad “donde existen tribunales organizados” y en las cuales ningún caso debería hallarse fuera de la ley y ninguna circunstancia justificaría que los individuos impusieran un castigo por su propia mano.⁶⁶

⁶⁴ Noticias de los crímenes y del proceso pueden verse en diarios como *El Heraldo de México* y en *El Universal*, abril y mayo de 1924.

⁶⁵ Esteva, *El duelo*, pp. 9-10.

⁶⁶ En “El duelo Verástegui-Romero y la Cámara de Diputados”, 25 de septiembre de 1894.

De ahí que la ley sólo permitiera imponer penas a “la autoridad judicial” o al “funcionario o autoridad a quien la ley, bando o reglamento diera esta facultad” y que prohibiera a los particulares “ejercer violencia para reclamar su derecho” o “hacerse justicia por su propia mano”.⁶⁷ Y de ahí que el linchamiento o la justicia propia fueran considerados como ilegales. Lo importante es que, a diferencia de otros actos ilegales, cuestionaban la capacidad del Estado y al Estado mismo y no eran necesariamente percibidos como ilegales por la comunidad, que los justificaba y los celebraba. Se entiende, entonces, el temor de los funcionarios públicos al hecho de que la sociedad o sus miembros usurparan la función de juzgar y castigar.

Para concluir, los miedos sentidos por la sociedad, de los cuales ya hablé: el miedo a la criminalidad y al criminal posible o en potencia, y el miedo de los individuos a verse injustamente involucrados en un proceso criminal o, incluso, en verse injustamente inculcados por una multitud enardecida.

REFLEXIONES FINALES

No me queda más que retomar tres ideas. Primero, el ámbito criminal es un espacio privilegiado para un estudio del miedo, pues en él no encontramos a un solo actor que generaba miedo a otro, sino que muestra a varios actores (el Estado, la sociedad y los criminales) que a la vez sentían y generaban miedo.

Además, no sólo permite conocer miedos naturales (como pueden serlo el miedo a sufrir un ataque físico, a perder bienes, a ser golpeado o encerrado) sino también permite observar la manipulación o el uso de estos miedos (el uso del miedo al castigo con el fin de prevenir la comisión de otros crímenes, o la utilización del miedo al crimen con el fin de justificar la existencia y la acción del Estado, así como para justificar la agresión colectiva contra individuos identificados como transgresores).

Por último, se trata de un ámbito específico (el del crimen, el derecho y la justicia penales), pero que se insertan en un ámbito general,

⁶⁷ Constituciones de 1857 y de 1917 (arts. 17 y 21); Código de Procedimientos Penales de 1880 (arts. 1 y 341), de 1894 (arts. 1 y 30), de 1929 (art. 129) y de 1931 (art. 1); y leyes de organización judicial o de tribunales del fuero común de 1903, 1919, 1922 y 1928.

el Estado y su diseño. El Estado liberal surge, en teoría, con el fin de disipar miedos: el miedo de los hombres que, en estado natural, ven constantemente amenazados sus vidas y sus bienes. Es decir, surge con la misión de preservar el orden social y garantizar la vida y los bienes de los asociados. Pero surge con miedos, pues se le limita para impedir que abuse de su autoridad y viole derechos en lugar de protegerlos.

¿Es necesario reforzar al Estado para minimizar el miedo a la criminalidad o es necesario “adelgazar” y contener al Estado para minimizar el miedo al abuso de los funcionarios? Estamos ante el frágil equilibrio entre la necesidad de orden social y la necesidad de respetar los derechos de los sospechosos-procesados-condenados, que hasta ahora se ha inclinado en favor del reforzamiento del control y del castigo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR PLATA, Blanca, “El Imparcial. Su oficio y su negocio”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, XXVIII (julio-septiembre), 1982, pp. 77-102.
- ÁLVAREZ, Emilio, *Memoria de la Secretaría de Justicia*, México, 1902.
- AZZOLINI, Alicia y Luis de la BARREDA SOLÓRZANO, *El derecho penal mexicano ayer y hoy*, México, Instituto de Capacitación de la Procuraduría General de la República, 1993.
- BARRAGÁN BARRAGÁN, José, *Primera ley de amparo*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1987.
- BARRÓN CRUZ, Martín Gabriel, *Una mirada al sistema carcelario mexicano*, México, INACIPE, 2002.
- BUFFINGTON, Robert, *Criminales y ciudadanos en el México moderno*, México, Siglo XXI, 2001.
- CÁRDENAS GUTIÉRREZ, Salvador (coord.), *Historia de la justicia en México, siglos XIX y XX*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005.
- CASASOLA Gustavo, *La procuración de justicia en México, 1900-1992: testimonio gráfico*, México, G. Casasola, 1992.
- CASTILLO, Alberto del, “El surgimiento del reportaje policiaco en México. Los inicios de un nuevo lenguaje gráfico (1888-1910)”, *Cuicuilco*, V, 13 (mayo-agosto), 1998, pp. 163-194.
- CENICEROS, José Ángel, “La escuela positiva y su influencia en la legislación penal mexicana”, *Criminalia*, VII, 4 (diciembre), 1940, pp. 200-213.

- CLAVERO, Bartolomé, "Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones", Francisco TOMÁS Y VALIENTE *et al.*, *Sexo barroco*, pp. 57-90.
- COLLETI, Aldo, *La negra historia de Lecumberi*, México, Contenido, 1977.
- CONTRERAS, Carlos (ed.), *Espacio y perfiles: historia regional mexicana del siglo XIX*, Puebla, Centro de Investigaciones Históricas y Sociales de la Universidad Autónoma de Puebla, 1989.
- CORNELIUS, Wayne A. y David A. SHIRK (eds.), *Reforming the Administration of Justice in Mexico*, Universidad de California en San Diego, Notre Dame University Press, 2007.
- CRUZ BARNEY, Óscar, *La codificación en México (1821-1917). Una aproximación*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2004 (Serie Doctrina Jurídica, 180).
- CRUZ BARRERA, Nydia, *Las ciencias del hombre en el México decimonónico. La expansión del confinamiento*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- , "Los encierros de los ángeles: las prisiones poblanas en el siglo XIX", en Carlos CONTRERAS (ed.), *Espacio y perfiles*, pp. 223-242.
- "Cuadro de la criminalidad en el año de 1895", *Anuario de Legislación y Jurisprudencia*, Sección de estudios de derecho, XIII, 1896, pp. 170-184.
- "Cuadro sinóptico de la criminalidad en el año de 1894", *Anuario de Legislación y Jurisprudencia*, Sección de estudios de derecho, XIII, 1896, pp. 88-103.
- "Cuadro estadístico de la criminalidad en el año de 1893", *Anuario de Legislación y Jurisprudencia*, Sección de estudios de derecho, XI, 1894, pp. 1-51.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1909*, México, Imprenta de Antonio Enríquez, 1910.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1908*, México, Imprenta de Antonio Enríquez, 1910.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1907*, México, Imprenta de Antonio Enríquez, 1908.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1906*, México, Compañía Industrial Ascorve y Gayosso, 1907.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1905*, México, Compañía Industrial Ascorve y Gayosso, 1906.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1904*, México, Compañía Industrial Ascorve y Gayosso, 1905.

- Cuadros estadísticos concernientes a 1903*, México, Compañía Industrial Ascorve y Gayosso, 1905.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1902*, México, Compañía Industrial Ascorve y Gayosso, 1905.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1901*, México, Compañía Industrial Ascorve y Gayosso, 1904.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1900*, México, Tipografía y litografía La Europea, 1903.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1898*, México, Tipografía de la Oficina Impresora del Timbre en Palacio Nacional, 1900.
- Cuadros estadísticos concernientes a 1897*, México, Imprenta de Ireneo Paz, 1898.
- “Datos para la formación del cuadro estadístico de la criminalidad en el año de 1892”, *Anuario de Legislación y Jurisprudencia*, Sección de estudios de derecho, x, 1893, pp. 69-85.
- “Datos para la formación del cuadro estadístico de la criminalidad en el año de 1891”, *Anuario de Legislación y Jurisprudencia*, Sección de estudios de derecho, ix, 1892, pp. 133-145.
- DE GORTARI RABIELA, Hira y Regina HERNÁNDEZ FRANYUTI (comps.), *Memoria y encuentros: la ciudad de México y el Distrito Federal (1824-1928)*, México, Departamento del Distrito Federal, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1988.
- _____, *La ciudad de México y el Distrito Federal. Una historia compartida*, México, Departamento del Distrito Federal, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1988.
- DE LOS REYES, Aurelio, *Cine y sociedad en México, 1896-1930*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1993.
- DEL CASTILLO, Alberto, “El surgimiento del reportaje policiaco en México. Los inicios de un nuevo lenguaje gráfico (1888-1910)”, en *Cuicuilco*, Nueva época, vol. 5, núm. 13 (mayo-agosto), 1998, pp. 163-195.
- DÍAZ INFANTE, Carlos, “Embriaguez y responsabilidad”, *Revista de legislación y jurisprudencia*, Segunda época, xx (enero-junio), 1901, pp. 531-571.
- DIEGO FERNÁNDEZ, José, “La criminalidad en México”, *El Foro*, v, II, 30, 11 de agosto de 1877, pp. 117-118.
- ECHANOVE TRUJILLO, Carlos Alberto, *Breve historia de la administración de justicia en la ciudad de México y su distrito*, México, 1965.
- FERRI, Enrico, “La escuela criminalista positiva”, *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, Segunda época, xv (julio-diciembre), 1893, pp. 231-270.

- FIX-ZAMUDIO, Héctor y José Ramón COSSÍO DÍAZ, *El Poder Judicial en el ordenamiento mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- FIORAVANTI, Mauricio (ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*, Madrid, Trotta, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1993.
- FRÍAS, Heriberto, *Crónicas desde la cárcel, Historias*, 2, octubre-diciembre, 1985, pp. 47-71 (publicadas en *El Demócrata*, durante el año de 1895).
- GARCÍA GARCÍA, Clara Guadalupe, *El Imparcial (1896-1914)*, México, CEHIPO, 2004.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco, *La Chaquira. Belem por dentro. Novela de costumbres*, México, Imprenta Reina Regente, 1894.
- GARCÍA MOLINA RIQUELME, Antonio, *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1999.
- GARCÍA RAMÍREZ, Sergio, *Los personajes del cautiverio, prisiones, prisioneros y custodios*, México, Secretaría de Gobernación, 1996.
- _____, *El final de Lecumberri*, México, Porrúa, 1979.
- _____, *La prisión*, México, FCE, 1975.
- GONZALBO, Pilar y Verónica ZARATE (eds.), *Gozos y sufrimientos en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 2007.
- GONZÁLEZ, María del Refugio, *El derecho civil en México (Apuntes para su estudio)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1988.
- GUERRERO, Julio, "Ensayo sobre la ley penal", *Revista de legislación y jurisprudencia*, 1889.
- GUERRERO, Omar, *La Secretaría de Justicia y el Estado de derecho en México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1996.
- IGLESIAS VILA, Marisa, *El problema de la discreción judicial. Una aproximación al conocimiento jurídico*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- HOBBSAWM, Eric, *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Ariel, 1968.
- ISLA, Carlos, *El Tigre de Santa Julia*, México, Fontamara, 1999.
- JOHNS, Michael, *The City of Mexico in the Age of Díaz*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- LOMBARDO, Irma, *De la opinión a la noticia. El surgimiento de los géneros informativos en México*, México, Kiosco, 1992.

- MACEDO, Miguel, *La criminalidad en México*, México, Secretaría de Fomento, 1897.
- MARTÍNEZ BACA, Francisco y Manuel VERGARA, *Estudios de antropología criminal*, Puebla, Imprenta de Benjamín Lara, 1892.
- MEDINA Y ORMACHEA, Antonio de, "La criminalidad", *Anuario de Legislación y Jurisprudencia*, Sección de estudios de derecho, VIII, 1891, pp. 38-63.
- _____, "La reincidencia", *El Foro*, XIX, XXXVII, 221 y 222, 25 y 26 de noviembre de 1891.
- MELOSSI, Dario y Massimo PAVARINI, *Cárcel y fábrica. El origen del sistema penitenciario*, México, Siglo XXI, 1980.
- MELLADO, Guillermo, *Belem por dentro y por fuera*, México, Criminalia, 1959.
- MORENO BONETT, Margarita, *De los derechos individuales a los derechos sociales 1857-1917*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2000.
- MORENO TOSCANO, Alejandra (coord.), *Ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.
- NIETO, Alejandro, *El arbitrio judicial*, Barcelona, Ariel, 2000.
- NOVO, Salvador, *Un año, hace ciento. La Ciudad de México en 1873*, México, Porrúa, 1973.
- OVALLE FAVELA, José, "Los antecedentes del jurado popular en México", *Criminalia*, XLVII, 7-9 (julio-septiembre), 1981, pp. 61-94.
- PADILLA ARROYO, Antonio, *De Belem a Lecumberri. Pensamiento social y penal en el México decimonónico*, México, Archivo General de la Nación, 2001.
- _____, "Los jurados populares en la administración de justicia en México en el siglo XIX", *Secuencia*, 47 (mayo-agosto), 2000, pp. 137-169.
- PARRA, Porfirio, *Pacotillas*, México, Secretaría de Educación Pública, Premia, 1982 (La Matraca, 30).
- PICCATO, Pablo, "A historical perspective on crime in twentieth-century México City", Wayne A. CORNELIUS, y David A. SHIRK (eds.), *Reforming the Administration*, pp. 65-90.
- PRIETO SANCHÍZ, Luis, *La filosofía penal de la Ilustración*, México, INACIPE, 2003.
- QUIROZ CUARÓN, Alfonso *et al.*, *Tendencia y ritmo de la criminalidad en México*, México, Instituto de Investigaciones Estadísticas, 1939.
- RABASA, Emilio O., *Historia de las constituciones mexicanas*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2002.

- ROMANELLI, Raffaele (ed.), *Magistrati e potere nella storia europea*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- TARDE, Gabriel, "Problemas de la criminalidad", *Revista de legislación y jurisprudencia*, Segunda época, XIV (enero-junio), 1898, pp. 383-431.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco *et al.*, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- TOUSSAINT, Florence, *Escenario de la prensa en el Porfiriato*, México, Universidad de Colima, Fundación Manuel Buendía, 1989.
- TRASLÓSHEROS, Jorge, "El pecado y el delito. Notas para el estudio de la justicia criminal eclesiástica en la Nueva España del siglo XVII", *Alegatos* (Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco), 58 (septiembre-diciembre), 2004, pp. 469-479.
- SALINAS Y RIVERA, J. Alberto, "Un jurado notable", *El Foro*, III, 31, 32, 37, 43 y 48 (febrero-marzo), 1895.
- SALVATORE, Ricardo y Carlos AGUIRRE (eds.), *The Birth of the Penitentiary in Latin America. Essays on Criminology, Prison Reform, and Social Control, 1830-1940*, Austin, University of Texas Press, Institute of Latin American Studies, 1996.
- SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis y Faustino José MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Apuntes para la historia del juicio de amparo*, México, Porrúa, 2002.
- SPECKMAN GUERRA, Elisa, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872 - 1910)*, 2a. ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, El Colegio de México, 2007.
- _____, "De experiencias e imaginarios: penurias de los reos en las cárceles de la ciudad de México (segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX)", Pilar GONZALBO y Verónica ZÁRATE (eds.), *Gozos y sufrimientos*, pp. 289-315.
- _____, "El jurado popular para delitos comunes: leyes, ideas y prácticas (Distrito Federal, 1869-1929)", en Salvador CÁRDENAS GUTIÉRREZ (ed.), *Historia de la justicia*, pp. 743-788.
- _____, "De méritos y reputaciones. El honor en la ley y la justicia (Distrito Federal, 1871-1931)", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, XVIII, 2006, pp. 331-361.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México 1871-1921*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

VILAS, Carlos M., "(In)justicia por mano propia: linchamientos en el México contemporáneo", *Revista Mexicana de Sociología*, LXIII, 1 (marzo), 2001, pp. 131-160.

WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

ENTRE TRADICIONES Y MITOS.
EL MIEDO A UN MUNDO
DESCONOCIDO (1940-1960)*

*Cecilia Greaves L.***

INTRODUCCIÓN

El sentimiento de miedo es personal pero no siempre solitario. Los miedos culturales sólo existen dentro de un ámbito compartido en una comunidad generadora o reproductora que, a su vez, es o puede ser víctima de sus miedos. Pero ya que no todos los grupos humanos comparten los mismos miedos, el encuentro de pueblos, culturas o comunidades diversas ocasiona invariablemente situaciones conflictivas. Los miedos particulares propios de cada grupo responden a diversas motivaciones causantes de variadas manifestaciones de vergüenza o rechazo como el deshonor, el desprestigio, el ostracismo o alguna forma de condena que reviste distintos grados de gravedad según las circunstancias. En procesos de larga duración se modifican las normas y las creencias de los pueblos, pero la brusca destrucción de prejuicios o la burla y anulación de viejos valores daña irremisiblemente la autoestima, ya que los criterios de aprobación o ignominia están relacionados con la identidad de individuos o comunidades. En relación con poblaciones sometidas o personas que han sufrido alguna vejación, puede resultar que la vergüenza o el miedo a la vergüenza no derive de algo que se ha hecho sino de algo de lo que se ha sido víctima.¹

* Agradezco a la Dra. Pilar Gonzalbo sus acertadas observaciones a la primera versión de este trabajo.

** Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

¹ Elster, *Alquimias*, pp 186-187.

La identidad personal o colectiva no se define tan sólo por cualidades positivas o negativas, ni aun por actitudes permanentes o habituales, sino también por vacilaciones, inseguridad, timidez y miedo en circunstancias críticas. Tampoco es invariable ni inamovible. Durante milenios, antes de que existiesen los modernos conceptos de nacionalidad y país, los seres humanos vivieron sin reflexionar sobre esa ambigua abstracción que es la identidad y que, sin embargo, los ha llevado a participar en guerras y rapiñas, a sacrificar bienes materiales, a renunciar a efectos y hasta perder la propia vida. Modernamente hablamos de pérdida de identidad cuando nos referimos a la sensación de vacío y angustia que debieron sentir quienes fueron desarraigados de sus familias y comunidades, forzados a asumir nuevos valores y a doblegarse ante otras jerarquías.²

Mediante la violencia o la coacción pacífica, con las armas o la predicación religiosa, esto es lo que han hecho las potencias coloniales al imponer sus leyes y costumbres sobre pueblos sometidos, al prohibir prácticas ancestrales y establecer una jerarquía de valores que desprecia lo autóctono y exalta lo dominante, ya se recubra con el ropaje de lo moderno, lo científico, lo moralmente más elevado o lo prácticamente más beneficioso. Con la meta ambiciosa de asegurar la explotación o con el noble fin de mejorar el nivel de vida de la población, se ha recurrido a formas de aculturación que no se limitan a proporcionar entrenamiento en destrezas manuales o intelectuales específicas sino que transmiten determinados valores propios de una cultura.³

Parecería que se ha tomado al pie de la letra la afirmación pedagógica (casi diríamos que axioma) de que no existe una educación de validez universal, pero lejos de adaptar la educación a las necesidades de la sociedad se ha intentado cambiar la sociedad para adaptarla al modelo ideal propuesto por el proyecto educativo.⁴ En ese terreno la escuela ha sido el más eficaz instrumento de dominio, que ni siquiera ha necesitado combatir con la palabra lo antiguo y tradicional porque no ha permitido entablar un diálogo de culturas, simplemente lo ha ignorado. Y no sólo las escuelas establecidas en territorios colonizados, sino que durante siglos las escuelas en cualquier región se han adaptado a su entorno so-

² Freire, *La pedagogía*, pp. 176-180.

³ Carnoy, *La educación*, pp. 20-21.

⁴ Durkheim, *Educación*, pp. 97-103.

cioeconómico y han proporcionado un distinto nivel de conocimientos a los alumnos procedentes de clases trabajadoras o de las burguesías.

Los países iberoamericanos tomaron conciencia en distintos momentos de la marginación en que vivían los pueblos indígenas, mayoritarios en algunas regiones y presentes en todo el continente. Al dominio colonial había sucedido el abuso ejercido por hacendados, propietarios de minas y de empresas productivas y por la corrupción de gobernantes e intermediarios.⁵ En México se levantaron voces a favor de los indios desde el momento mismo de la independencia; políticos e intelectuales coincidían en pedir la necesaria recuperación de las miles de comunidades para las que la independencia no había significado una verdadera liberación. Quienes veían en “el problema indígena” un vergonzoso problema de injusticia por parte de los mestizos dominantes no dudaron en demandar soluciones inmediatas, y la elaboración de proyectos educativos pareció un buen camino. Y quizá lo hubiera sido, salvo porque no hubo acuerdo en cuanto a la forma en que se pretendía lograr el benéfico rescate; a lo largo del siglo XIX dominó el criterio de aculturación, mientras que a partir de la cuarta década del XX se impuso la idea de integración.

IDENTIDAD Y EDUCACIÓN

En el México de principios del siglo XX consolidar una identidad nacional se convirtió en una labor impostergable. Significaba borrar las diferencias étnicas mediante la incorporación de una población culturalmente heterogénea, siempre marginada, a la vida nacional. En otras palabras, el indígena debería romper las barreras que lo mantenían aislado y atado a creencias, hábitos y prácticas particulares para incorporarse de manera activa a la “civilización” y progreso adoptando los patrones de la sociedad occidental que se concebía como superior.⁶

Ciertamente el modelo de desarrollo postulado por el Estado chocó, en menor o mayor grado, con la visión y formas de vida de los grupos étnicos. Se trataba, como señala Guillermo Bonfil, de dos proyectos diferentes basados en formas distintas de concebir el mundo, la natura-

⁵ Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación*.

⁶ La población indígena, integrada por 56 grupos étnicos, se aproximaba en 1940 a los dos y medio millones, la mitad de ellos monolingües.

leza, la sociedad, y que postulaban diferentes jerarquías de valores.⁷ Se enaltecía, por ejemplo, el valor de las culturas indígenas, pero al mismo tiempo se buscaba anular elementos sustantivos de éstas como eran sus lenguas. Este choque, producto de sistemas culturales distintos, dio pie a un miedo colectivo, profundo, arraigado, a un miedo muchas veces oculto o reprimido, un miedo a lo desconocido que con frecuencia derivó en resistencia al verse forzado el indígena a adoptar un nuevo y extraño patrón cultural, aun cuando ello, de acuerdo con las nuevas reglas, le permitiría mayor abundancia y una condición de mayor equidad.

En la década de los veinte, el gobierno federal inició un gran esfuerzo para ampliar el sistema educativo mediante el establecimiento de escuelas en áreas rurales hasta entonces aisladas. Por vez primera muchas comunidades indígenas monolingües tuvieron contacto con el sistema escolar nacional. Maestros capacitados a toda prisa, desconocedores la mayoría de las veces de la lengua y cultura de sus alumnos, fueron enviados a las regiones más remotas. Intentaban la castellanización forzada para que los indios aprendieran pronto la lengua nacional, olvidaran sus costumbres y hábitos “atrasados” y se integraran a la sociedad nacional.

Los escasos o nulos resultados de este proceder obligaron a replantear el camino. Durante el régimen del presidente Lázaro Cárdenas el indigenismo cobró vigor como política de Estado. Creó el Departamento de Asuntos Indígenas (DAI) con el propósito de integrar social y económicamente a los grupos étnicos, así como de defenderlos de los abusos de los que eran víctimas. El Congreso Indigenista Interamericano, reunido por primera vez en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940, concretó las bases de la nueva política indigenista. Ya no se habló de incorporación sino de integración, concepto que implicaba el respeto a la personalidad y cultura indígenas en todo proceso por inducir el cambio.⁸ Propositiones concretas sobre el mejoramiento de sus condiciones de vida en relación con la alimentación, vivienda, salud, educación, así como la elevación de la producción económica, fueron incluidas en las 72 recomendaciones finales.

Poner en marcha esta política fue una obra no exenta de serias dificultades. Si bien a partir de los años cuarenta el discurso oficial conti-

⁷ Bonfil Batalla, *México profundo*, p. 102.

⁸ *Primer Congreso*.

nuó haciendo referencia a la situación de miseria y rezago del indígena denunciando las condiciones de explotación de que era víctima, en la práctica, el indigenismo no mantuvo el apoyo del sexenio cardenista. Ciertamente Manuel Ávila Camacho no tenía en este aspecto el mismo interés que su antecesor. No obstante que el concepto de diferenciación racial se había eliminado, los términos de incorporación y redención seguían presentes. Para el presidente, la labor indigenista debería estar acorde con el proyecto modernizador del Estado mexicano:

incorporar al indio a la civilización significa en gran parte ponerlo en contexto con las armas de la conquista que esta civilización representa... Necesita la alianza de las inversiones constructivas, de la maquinaria, del crédito; en una palabra, de las grandes fuerzas de la técnica y la ciencia aplicada. Si queremos *redimir* al indio, debemos guiar y orientar cada día nuestra política hacia el desenvolvimiento de una organización económica en la que quepan, dentro de la justicia colectiva, garantías para todos.⁹

EN LA SIERRA...

El caso de los tarahumaras, pobladores de una de las regiones más marginadas y atrasadas del país en el estado de Chihuahua, ilustra de manera elocuente ese miedo derivado del conflicto entre dos mundos culturales distintos. Despojados paulatinamente de sus mejores tierras por los chabochi –nombre despectivo que utilizaban para referirse a los mestizos– los indígenas se refugiaron en las zonas más inhóspitas de la sierra agrupados en pequeñas comunidades, dispersas y aisladas. Fieles a su pasado, aferrados a sus tradiciones, a sus cosmovisiones y a sus prácticas, lograron subsistir como grupo al conservar sus estructuras sociales originales mediante una fuerte cohesión interna y participar en forma colectiva de patrones culturales que los distinguían.¹⁰

Su precaria economía de simple subsistencia estaba fincada en una agricultura rudimentaria y en el pastoreo de cabras y ovejas. Las inclemencias del clima, la topografía agreste, la pobreza de los suelos y los

⁹ Discurso del general Manuel Ávila Camacho, s.f., AGNM, ramo Presidentes, Manuel Ávila Camacho, vol. 708.1, exp. 12. Las cursivas son de la autora.

¹⁰ La dispersión de la población y lo accidentado del terreno no permitía conocer con exactitud el número de tarahumaras. En 1940 se calculaban alrededor de 44 000.

bajos niveles tecnológicos para el aprovechamiento de los recursos naturales los condenaba a vivir en los límites de la más extrema pobreza.¹¹ La situación se agudizaba frente a las relaciones interétnicas, ya que se veían constantemente acosados por la voracidad de los mestizos, quienes los discriminaban, explotaban y despojaban de sus tierras y bienes. Como respuesta, los tarahumaras adoptaron como defensa una actitud pasiva y el alejamiento del mundo blanco manifiesta en una amplia gama de reacciones, respuestas, estrategias, a veces difíciles de identificar como mecanismos de “resistencia”. Representan ese discurso oculto del que habla James Scott, reflejo de una diversidad de actores tantas veces olvidada que “esconden sus prácticas y encubren sus voces” frente a la imposición de un patrón único ajeno a sus intereses y formas de vida.¹²

Para romper ese aislamiento de la población aborígen y vincularlos económica y culturalmente a la nación, ninguna estrategia parecía más convincente y eficaz que la escolarización, particularmente la castellanización. Desde mediados de la década de los veinte la región tarahumara fue escenario de experiencias y proyectos diversos tanto federales y estatales como de grupos religiosos con el propósito de “redimir” al indígena y superar su estado de atraso, pobreza y abandono. Las experiencias mostraron claramente la notoria capacidad de resistencia de los tarahumaras—llamados por ellos mismos rarámuri— para mantener sus rasgos tradicionales.¹³ Los niveles de escolaridad no podían ser más desalentadores. Se calculaba que no llegaba a 1% los que sabían leer y escribir en español. Y es que para la comunidad tarahumara la educación escolarizada significaba tan sólo un aspecto complementario e incluso frecuentemente prescindible en el proceso de preparación para la vida adulta. Las escuelas rurales enclavadas en la zona, de apenas dos o tres grados, siguiendo un programa más acorde con los intereses de la población mestiza que con los de las propias comunidades indígenas, no lograban mayores avances. La dispersión de la población complicaba aún más la situación, no sólo

¹¹ Plancarte, *El problema indígena*. Véanse también Merrill, *Almas Rarámuris*; Bennett y Zingg, *Los tarahumaras*; Sariego Rodríguez, *El indigenismo*.

¹² Scott, *Los dominados*, pp. 23-40.

¹³ Ya Basauri, en su obra *Monografía de los tarahumaras* (1929), los presenta como un grupo particularmente reactivo frente a la labor educativa “civilizatoria” de los primeros gobiernos posrevolucionarios.

por el insuficiente número de escuelas sino también por su ubicación y baja asistencia escolar.

La ignorancia y abandono no fueron obstáculo para que expresaran ante las autoridades federales y estatales las verdaderas razones de su pobreza. En sucesivos congresos tarahumaras (1939, 1944 y 1946) solicitaron al gobierno tierras de cultivo, vías de comunicación, servicios de salud, escuelas y maestros conocedores de su lengua. Para evitar la persistente deserción de los profesores pedían el establecimiento de una escuela normal especial para maestros de la zona indígena. Querían también escuelas industriales y “ambulancias culturales” que llevarían a puntos remotos equipos de cine, radio y sonido.¹⁴

EL INTERNADO COMO SOLUCIÓN

Partiendo de la experiencia pionera de las misiones jesuitas instaladas en la sierra desde el siglo XVII,¹⁵ el internado parecía una opción más adecuada y efectiva para las finalidades del Estado. Resolvía, por una parte, el problema de la dispersión geográfica de la población y por otra alejaba a los niños del influjo de sus comunidades ya que no llegarían a aceptar plenamente las costumbres “civilizadas” mientras no fueran parte de su realidad cotidiana.

A partir de esta premisa se llevó a cabo el proyecto de la Casa del Estudiante indígena, situada en la ciudad de México, que comenzó a funcionar en 1926, y para la cual se reclutaron 200 niños y adolescentes que asistirían a las escuelas públicas de la capital. Poco después las autoridades tuvieron que reconocer su fracaso y buscar otra solución: no separar ya a los niños de su medio y traerlos a la capital sino “llevar la civilización” a las comunidades.

¹⁴ Greaves L, “Entre la teoría...”, pp. 166-167.

¹⁵ La labor de los jesuitas fue interrumpida al ser expulsados en 1767. En 1900 regresaron a Chihuahua para restablecer el sistema de misiones. De nuevo su trabajo se vio interrumpido en 1914 cuando Villa deportó a todos los jesuitas extranjeros a Estados Unidos. Al inicio de los años veinte volvieron a la Sierra Tarahumara, pero sus esfuerzos se vieron truncados al ser expulsados de nuevo por el gobierno callista en 1926. Con Cárdenas en la presidencia los edificios escolares de la Iglesia fueron confiscados por el gobierno. Ocampo, *Historia de la Misión*; Merrill, *Almas Rarámuris*; Sariego Rodríguez, *El indigenismo...*, pp. 78-91.

Con este fin, un grupo formado por inspectores y maestros rurales de la sierra retomaron el modelo de los religiosos y crearon en 1927 el primer internado oficial para niños indígenas en México: el internado Fray Bartolomé de las Casas. Se levantó sobre unas ruinas adyacentes a la iglesia católica en el poblado de Yoquivo, municipio de Batopilas.¹⁶ Con aperos de labranza, herramientas para talleres de carpintería, de herrería, de zapatería, lámparas de gasolina, camas improvisadas en bancos de madera con tablas aserradas a hacha, algunas colchonetas y cobijas empezó a funcionar el plantel con poco más de sesenta niños de ambos sexos.¹⁷ Un año más tarde se fundó el internado en Cieneguita de la Barranca, cerca de la Barranca del Cobre; en 1933 empezó a funcionar el de Tónachi, y durante el régimen de Cárdenas operaron los de Norogachi y Sisoguichi en las instalaciones confiscadas por el gobierno a los jesuitas.

Reunir jóvenes para justificar el funcionamiento de cada internado no era tarea fácil. Si bien había quienes por sus condiciones de miseria buscaban un refugio para satisfacer sus más elementales necesidades, y en otros casos existía ya una conciencia sobre la importancia de aprender el castellano, “para siquiera aprender como hablan los chabochis para que no nos engañen”, la mayoría de las veces eran llevados por la fuerza.¹⁸ Los padres de familia se oponían sistemáticamente a que sus hijos ingresaran a la escuela no sólo porque les quitaban una fuerza de trabajo necesaria para la economía del hogar, sino también porque el paso por un internado lo asociaban a desarraigo, abandono de costumbres y formas de vida. Aunque tampoco faltaba quien comentara: “es mejor que mi towí no vaya a la escuela... al cabo no aprende nada”.¹⁹

Mitos y leyendas que perduran en la memoria oral de los tarahumaras se convierten en una forma de resistencia. Existen relatos que definen claramente la polarización en la relación entre las sociedades india y mestiza.²⁰ Fue a los tarahumaras –cuenta la leyenda– a los que Dios creó

¹⁶ Sariego Rodríguez, *El indigenismo...*, p. 139.

¹⁷ Martínez Chávez, “Experiencias...”.

¹⁸ Especialmente en el caso de los internados en la Tarahumara era difícil conseguir alumnos. En Tonáchi se encontraban 26 niños y 36 niñas mientras que en Cieneguita sólo 51: 31 varones y 20 mujeres. En ambos casos se disponía de 80 becas. *Memoria*, 1943, p. 88.

¹⁹ Gómez González, *Rarámuri*, p. 171. Towi en lengua tarahumara significa niño.

²⁰ Sobre ambos estereotipos, Merrill, *Almas rarámuris*.

en tanto que los chabochi fueron creados por el opuesto de Dios, es decir el diablo. “Nosotros, los rarámuri –prosigue el relato–, antiguamente íbamos en abundancia”..., [pero] “en este mundo a nosotros se nos robó la tierra; la manera como llegaron éstos [los chabochis] fue robando un papel. El mismo diablo nos robó el papel... Por eso no podemos aquí en el mundo los rarámuri”.²¹ Fue así como la ley, identificada por la letra y el papel, se consideró como instrumento de dominación propia de la cultura blanca o mestiza, y por tanto, instrumento del diablo. De ahí la creencia de que sólo los chabochi, hijos del diablo, tenían obligación de educarse y todos los rarámuri que allí estudiaran “irían al diablo”.²²

Los testimonios que presentamos representan formas de interpretar su experiencia, su vida y su mundo y a la vez son una muestra fehaciente de esa resistencia pasiva pero permanente. Era evidente que el niño o joven tarahumara manifestara miedo al ser separado de su familia y enfrentarse a un mundo distinto, a formas de vida y costumbres diferentes.

Mi padre y mis abuelos –relata Hermenegildo Galeana– siempre decían que no era bueno ir a la escuela porque sabría escribir y leer con lo cual vendría mi alma al diablo. Debido a esta idea de mi abuelo, yo me resistía a ir a la escuela.²³

Pero cuando tenía 12 años o tal vez 10,

me llevaron por la fuerza a Cieneguita de los Morales para ingresar a una escuela, al igual que todos mis compañeros. Teníamos miedo de salir pero nos engañaron con una res que mataron y dieron de comer a la gente que trabajaba en el camino que se construía para llegar hasta Ciénega de los Morales. Recuerdo bien que fue un policía quien nos llevó por la fuerza.

Al llevarnos nos decían que en el internado tendríamos todo lo que necesitábamos, ropa, comida, zapatos, camas y maestro; que tendríamos toda clase de comida y que no pasaríamos hambre; que aprenderíamos música. Finalmente nos dijeron que teníamos que ir por la fuerza porque era orden superior del gobierno.

²¹ Tello Díaz, *El mismo diablo...*, pp. 120-121.

²² Gómez González, *Rarámuri*, p. 123.

²³ Muñoz, “Entrevista a Hermenegildo Galeana”, pp. 24-25.

No obstante nuestra resistencia, fuimos obligados a ir ...Hicimos dos días de camino en los que solamente nos alimentamos con pinole y agua. Yo tenía mucho miedo y mis compañeros también porque no sabíamos hacia dónde nos conducían... Ninguno de los que nos llevaron hablábamos castellano.²⁴

Tampoco les era fácil adaptarse a costumbres ajenas a las suyas como acoplarse a un rígido horario y unas reglas y disciplina a la que no estaban acostumbrados.

Una disposición de las autoridades con relación a la higiene representaba para ellos una grave transgresión a sus creencias provocando un serio temor. Lo que más sentíamos al llegar al internado, confesaba un alumno de Cieneguita,

era que nos cortaban el pelo hasta dejarnos pelones. Esto era un insulto para nosotros y pensábamos que era motivo de desgracia para toda nuestra vida. Ellos, los maestros pensaban que nos hacían un bien. Pero nuestros padres y abuelos nos enseñaron que era cosa grave tirar el pelo o quemarlo. La razón para conservar el pelo era que al morir teníamos que hacer un largo viaje expuestos a muchos peligros. Al llegar al cielo Dios nos preguntaba primero por nuestros cabellos. Si no lo llevábamos los muertos eran regresados a la tierra para buscar el pelo y, si no lo encontraban, entonces eran castigados terriblemente. A sabiendas de que estábamos expuestos al castigo divino cuando nos rapaban en el internado nos apresurábamos a juntar el pelo para guardarlo; pero los maestros no nos entendían, nos lo arrebataban y nos obligaban a tirarlo o quemarlo. Mientras tanto quedábamos con un temor de ser castigados por Dios para cuando muriéramos por no entregar el pelo.²⁵

²⁴ Muñoz, "Entrevista a Hermenegildo Galeana", pp. 22-23, citado por Loyo, "Los centros...". Una situación similar es descrita por María Valenzuela, también alumna del internado de Cieneguita, en Muñoz, p. 31. Ambos relatos concuerdan con el testimonio del profesor Filiberto Gómez, quien señalaba que en la época del inspector Paniagua se obligaba arbitrariamente a los padres de familia a "ceder" a sus hijos para llevarlos a los internados. Gómez González, *Rarámuri*, p. 123.

²⁵ Muñoz, entrevista a Hermenegildo Galeana, p. 23, citado por Loyo, "Los centros".

ANTE MIL CARENCIAS

De acuerdo con los informes de algunos visitantes el panorama en los internados no era alentador. Filiberto Gómez, maestro misionero, anotó en su diario sus múltiples decepciones: escasez de recursos, el abandono oficial, las limitaciones de una pedagogía poco adaptada al medio y también la corrupción.²⁶

A los internados asistían jóvenes desde los 7 u 8 años de edad y podían ser analfabetas monolingües, con conocimientos del español y aun con estudios de tercer grado de escuela primaria. Al parecer de uno de los alumnos “iba gente de todos lados. Había muchachos indígenas y muchachos un poco blancos. Pero a todos nos decían indios”.²⁷ Las condiciones de los planteles variaban; en mucho dependían del interés de directores, inspectores, maestros. Los dormitorios parecían galeras, ni cómodos ni higiénicos. No había bastantes camas y cobertores para todos. Por motivos diversos las provisiones no llegaban a tiempo y los sueldos se retrasaban. Además, las autoridades enviaban cosas que no se necesitaban. De nada servían los trámites a base de oficios: si se pedían zapatos, se enviaban medias; si gorras, recibían pantalones y así sucesivamente.²⁸ El régimen alimentario era sumamente deficiente. Con pocas variaciones el desayuno consistía en tortillas, frijoles y café, en la comida, sopa, tortillas, frijoles, cocido de carne de res a veces, y para la cena nuevamente frijoles, tortillas y atole de maíz.

Los múltiples obstáculos y carencias no permitían impartir la enseñanza más allá del cuarto año de educación primaria. Además, el programa escolar no se adaptaba a los intereses y ritmos de la cultura tarahumara. La uniformidad cultural que se pretendía implantar llevaba implícita la aplicación de los mismos programas y contenidos de las zonas urbanas. El aprendizaje del castellano iba seguido de otros elementos básicos de la cultura: aritmética, historia, geografía y civismo, a las que se añadían actividades prácticas en labores agrícolas o industrias regionales con la intención de que no se desligasen de las actividades propias de su entorno natural para que regresasen a su ambiente una vez terminado el aprendizaje. Además, los alumnos recibirían alguna remuneración como

²⁶ Gómez González, *Rarámuri*.

²⁷ Muñoz, “Entrevista a María Valenzuela”, p. 34.

²⁸ Muñoz, “Entrevista a María Valenzuela”, pp. 130-132.

fruto de su trabajo. Las clases teóricas eran impartidas por maestros, la mayoría de las veces mestizos, adscritos a la Secretaría de Educación Pública o al Departamento de Asuntos Indígenas. Venían generalmente fuera de la región o incluso del estado en el que se ubicaban y por tanto desconocían la cultura y costumbres de sus alumnos. No había muchos que hubieran recibido una preparación más allá de secundaria. Por lo general hablaban únicamente el español y aunque el reglamento obligaba al personal docente a usar corrientemente el idioma nativo de sus alumnos y quienes no tuvieran esa habilidad tendrían un plazo de seis meses para adquirirla, obviamente era imposible cumplir esta disposición.²⁹ Las actividades prácticas estaban en manos de maestros, artesanos de oficio, muchos de los cuales procedían de poblaciones circunvecinas. Éstas consistían en el trabajo en una parcela con hortalizas y frutales y en talleres diversos –carpintería, talabartería, curtiduría, albañilería– además del aprendizaje del solfeo y de algún instrumento musical;³⁰ en el caso de las mujeres, los talleres incluían tejido, corte y confección y cocina.³¹

Los contenidos educativos, al no estar vinculados con las características del entorno ambiental y cultural propio de la región, propiciaban la memorización de palabras, conceptos e ideas. El aprendizaje, por tanto, era lento. Como los alumnos sólo hablaban su lengua materna y los maestros el español, aprendían el castellano a base de repetir palabras, leer frases, pero difícilmente sabían su contenido y significado.

No fueron menores las dificultades derivadas del material didáctico. Utilizaban libros de lectura aprobados para las escuelas urbanas, con ejemplos correspondientes a un patrón de vida urbano que al alumno del internado no le eran familiares y menos aún asequibles. Muchas ilustraciones –fotografías, grabados, dibujos– les resultaban incomprensibles porque no tenían contacto con estos elementos. Para estos jóvenes –señala Julio de la Fuente– larga distancia había entre sus historias imaginativas en las que los animales y cosas se comportaban como seres humanos con la sola sucesión de nombres, fechas, acontecimientos históricos que el maestro pretendía enseñarles y que no

²⁹ *Memoria*, 1943, p. 85.

³⁰ Sariego Rodríguez, *El indigenismo*, p. 140.

³¹ Los internados fueron mixtos hasta 1944 año en que se dividieron por sexos. Se estableció un plantel en Guachochi para mujeres y Norogachi y Siquirichi funcionaron para hombres.

tenían para ellos mayor significación que la obligación de aprenderlos para repetirlos mecánicamente en ciertas ocasiones.³² A ello se añadían las lecciones de civismo, centradas en inculcar el amor a la patria. Los honores a la bandera acompañados de la banda de guerra, el canto del himno nacional, la celebración de las fiestas patrias y la organización de desfiles militares eran actividades que intentaban inducirlos a reconocerse como miembros de una sola nación.

Las dificultades afloraban también en otro sentido. Las partidas presupuestales no satisfacían ni con mucho las necesidades de los planteles. Y peor aún por los abusos por parte de los agentes federales en la compra de ropa y objetos diversos. De las becas de los internos se descontaba otro tipo de gastos menores. Ante el deterioro de la antigua casa cural anexa al templo del poblado que albergaba al internado de Tónachi y la falta de presupuesto, alumnos y maestros cooperaron en la reparación y acondicionamiento del edificio utilizando “pequeñas economías remanentes de las cuotas de alimentación”.³³ Asimismo, los alumnos eran obligados por el director del internado a realizar otros trabajos ajenos a sus labores. Arreglar el camino para la visita del gobernador es uno de tantos ejemplos.³⁴ Los talleres trabajaban de manera deficiente ante la falta de herramientas. También la falta de maestros era un problema grave. Resultaba difícil para quienes no eran originarios de la región soportar las inclemencias del tiempo, el aislamiento y difíciles condiciones de vida por lo que solicitaban su traslado de inmediato. Las vacantes duraban eternidades sin llenarse. En Cieneguita, después de que dos alumnos habían muerto por una epidemia de bronquitis, había transcurrido año y medio sin médico o enfermera, diez meses sin agricultor y nunca habían conocido a un profesor de educación física. Además, el ex director estaba en la cárcel por haber violado a unas tewéke.³⁵

Los canales de expresión del miedo cobraban diversas modalidades. La resistencia expresada al interior de la escuela, generalmente de carácter pasiva, se tradujo en un alto índice de deserción, en una baja

³² De la Fuente, *Educación, antropología*, 1964, pp. 138-139.

³³ Departamento de Asuntos Indígenas. Centro de Capacitación Económica para indígenas en Tonachi, estado de Chihuahua. Resumen de actividades, junio de 1944. AGN, ramo presidentes, Manuel Ávila Camacho, vols. 433/474.

³⁴ Gómez González, *Rarámuri*, pp. 70-71.

³⁵ Gómez González, *Rarámuri*, 129-132. Tewéke significa niña en lengua tarahumara.

eficiencia terminal y un bajo aprovechamiento escolar. La castellanización enfrentaba problemas pero también una actitud de rechazo como era el caso de los alumnos que utilizaban la lengua materna cuando el maestro los cuestionaba en castellano y esperaba su respuesta en esta lengua a sabiendas de que el estudiante ya la dominaba.³⁶ En Tonachi, por ejemplo, al término del año escolar, sólo habían terminado el cuarto grado nueve alumnos y ninguno en los dos restantes.³⁷ Las autoridades se veían obligadas a recuperar a los desertores y regresarlos al internado. Las fugas constantes instaron a tomar mayores medidas de seguridad provocando un miedo permanente. “A todas las mujeres nos encerraban en un cuarto grande (dormitorio). Por las tardes nos contaban bien de tres a cinco veces para ver si estábamos completas; luego nos metían al cuarto y nos encerraban con candado... Cuando nos encerraban en el cuarto me acordaba que así encierran a los chivos por lo que no teníamos peligro alguno”.³⁸

Sin embargo, ni los castigos y amenazas ni las largas jornadas a pie de dos días de camino con pinole y agua como único alimento, fueron suficientes para disuadirlos de huir.

Mientras los esfuerzos de las autoridades y de algunos maestros naufragaban en un mar de dificultades, desidias e improvisaciones, los intelectuales se resistían a abandonar sus posiciones y el debate sobre la cuestión indígena se alimentaba con nuevas publicaciones. Alfonso Caso pretendía establecer una nueva definición de lo indígena que no se limitase a los caracteres raciales, culturales y lingüísticos. Para entrar a fondo en el problema señalaba que además de éstos había que tomar en cuenta lo que llamó “el sentido de comunidad”.³⁹ Y Manuel Gamio intentaba defender el carácter apocalíptico del indigenismo, como una actitud de justicia elemental, independiente de partidos o tendencias.⁴⁰

³⁶ Tello Díaz, *El mismo diablo*, p. 52.

³⁷ *Memoria*, 1943.

³⁸ Muñoz, entrevista a María Valenzuela, p. 32.

³⁹ Caso, “Definición del indio”, p. 246.

⁴⁰ Villoro, *Los grandes momentos*, pp. 246-247, destaca la inutilidad del empeño de Gamio ya que tan pronto como los indigenistas iniciasen su lucha contra los prejuicios raciales, la explotación, los latifundios y las leyes inadaptadas a la realidad, ya estarían tomando una postura política. Las referencias proceden de la obra de Gamio, *Consideraciones sobre el problema indígena*.

FRENTE AL CAMBIO

Ahora bien ¿cuál fue la influencia de la educación recibida y qué cambios se operaron en la vida de los egresados? La mayoría de las veces los cambios de quienes regresaban a su lugar de origen fueron superficiales; se reintegraban a su núcleo comunitario “olvidando” o dejando de lado lo aprendido en la escuela.⁴¹ “Volví a ver a mi gente que hacía mucho tiempo no sabían de mí ni yo de ellos... comentaba una alumna. Cuando volví a mi casa sólo encontré a mi padre. Mi madre había muerto durante mi ausencia. La primera pregunta que me hizo mi padre después de saludarnos fue ¿aprendiste bien? sí, un poco le contesté. Luego me pusieron a cuidar las vacas porque mi padre tenía muchas”.⁴² Este esquema se repetía con frecuencia. Otro alumno confesaba: “quería ver a mis padres a quienes había dejado de ver desde hacía unos siete años. Tenía entonces unos 17 o 18 años. Fue así como huí de la escuela y vine a mi casa en donde me dediqué a trabajar las tierras de mi padre y a cuidar los chivos”.⁴³

También a los egresados les era difícil adaptarse de nuevo a la vida en comunidad. La vergüenza provocada por la desaprobación de su propia gente se convirtió en miedo, en un miedo al descrédito:

cuando regresé a Samachique, a mi pueblo, con mis padres, tuve muchos problemas. La gente me decía muchas cosas nada agradables y se burlaban de mí. Me daba pena que me dijeran tantas cosas porque eran indígenas quienes me lo decían. Todos me aconsejaban que no fuera más a la escuela porque esto no era bueno. Los viejos eran los que más cosas me decían. Me decían que no debería de aprender a leer y escribir porque me casaría con una mestiza.⁴⁴

La indumentaria como punto distintivo de identidad y más aún en el caso tarahumara, era punto de conflicto. Los padres se quejaban de que ya no querían vestir como ellos. Y es que al regresar a su pueblo, muchos ya no usaban la tradicional zapeta y collera para vestir como lo

⁴¹ Véanse las entrevistas en Valverde, “El impacto”.

⁴² Muñoz, “Entrevista a María Valenzuela”, p. 33.

⁴³ Muñoz, “Entrevista a Hermenegildo Galeana”, p. 25.

⁴⁴ Muñoz, “Entrevista a Hermenegildo Galeana”, p. 26.

hacían en el internado, con pantalón, camisa y sombrero. “Mi ropa que me ponía me hizo sufrir mucho”, comentaba uno de los egresados. Mi gente me tenía miedo, creían que yo era un chabochi; se burlaban de mi ropa porque ninguno usaba pantalón. Si quieres vestir así ve a vivir con los chabochis”.⁴⁵ La situación fue similar en el caso de las mujeres. Tampoco escapaban de la burla al regresar vestidas de mestizas aunque la mayoría de las veces conservaron su indumentaria tradicional.

Ciertamente la diferencia iba más allá de vestir o no vestir como tarahumara, o de hablar o no español; lo más importante en este caso era saber si pensaban como indígenas o no indígenas. En este sentido los resultados eran seriamente cuestionados. Muchos de estos casos parecían no cumplir con las expectativas de las autoridades: “civilizarlos”, alejarlos de sus costumbres, tradiciones y creencias enseñándoles otro modo de vida para que al retornar a su pueblo y practicar un oficio fueran capaces de fomentar el cambio, removiendo viejas estructuras y formas de conducta colectiva.⁴⁶ Pero era obvio que impartiendo una educación no apropiada para el medio, sin los elementos necesarios y materiales suficientes, no era posible convertir al alumno en un especialista y cambiar de algún modo los esquemas culturales tradicionales. Aunque regresaban con un oficio aprendido, no podían hacer gran cosa. No tenían la herramienta prometida por los maestros para ejercer un oficio e instalarse por su propia cuenta. Y si migraban, sus posibilidades de trabajo eran las mismas que el joven que no había cursado la educación primaria. Se convertían en peones, mineros, agricultores los más. Con frecuencia se escuchaba: “no hay cambios en la comunidad ni porque fueron al internado”.

Pero junto a estos conflictos, rechazo y resistencia derivados de la imposición de patrones ajenos a su cultura, hubo también quienes reconocieron los beneficios de su aprendizaje. La escuela no sólo representó un medio para aprender el castellano y las operaciones matemáticas básicas sino también un conducto para vincularse con la sociedad mestiza. Hablar en español era sinónimo de progreso aunque no necesariamente significaba querer integrarse al grupo mestizo. Más bien podía interpretarse en función de aspirar a una cierta igualdad con los no indígenas que como adopción de formas culturales ajenas a ellos. Es bueno, comentaba un

⁴⁵ Muñoz, “Entrevista a Hermenegildo Galeana”, p. 26.

⁴⁶ *Memoria*, 1943, p. 59.

padre de familia, que los niños aprendan al igual que los mestizos, para que se defiendan, para que mestizos y tarahumaras sean parejos. Para uno de los egresados, su paso por el internado le había servido para “saber defenderse de las injusticias de los chabochi que pagaban 12 centavos a los tarahumaras por trabajar todo el día”.⁴⁷ Otros comentarios iban en el mismo sentido: era importante hablar español; aprender sobre el costo de las cosas, saber comprar y vender, “así ya no nos roban”. O como señalaba otro ex alumno: “sé que la escuela es buena. Tengo algunos hijos y quiero que ellos aprendan si es que tienen buena cabeza”. Pero insistía: “cuando ellos aprendan mucho quiero que vuelvan a mi casa”.⁴⁸

Pocos fueron los que pasaron por el internado en estos años y decidieron seguir estudiando. Para algunos, la instrucción primaria completa, aunque deficiente, les abrió el camino para continuar sus estudios convirtiéndose en maestros de escuelas estatales o federales o en promotores culturales bilingües adscritos al Instituto Nacional Indigenista. Otros se quedaron a trabajar fuera de la sierra donde aprendieron nuevos oficios y se relacionaron con gente no indígena deviniendo empleados de oficinas gubernamentales; incluso hubo quienes llegaron a ocupar puestos políticos a los que no hubieran podido llegar si fueran analfabetos y no hablaran la lengua nacional.

A manera de conclusión podemos señalar que no obstante los esfuerzos, a mediados de los años cincuenta la incorporación de la población indígena tarahumara parecía no avanzar. El programa de la SEP se mantuvo sin cambios, sin modificar su enfoque ni mejorar teórica ni prácticamente los métodos de trabajo para lograr la ansiada transformación que conduciría a los grupos indígenas al progreso. Los complejos problemas y carencias que constantemente enfrentaba el proyecto educativo en la sierra, la falta de una orientación adecuada y sin otro tipo de apoyos que lo reforzara, no era posible el ansiado cambio social y económico que perseguía el Estado. Pero los tarahumaras no fueron sujetos pasivos ante la imposición de patrones culturales ajenos a ellos y se adaptaron a las nuevas circunstancias. Para enfrentar ese miedo profundo, arraigado, continuaron desarrollando una gama de estrategias. Ciertamente hubo conflictos, rechazo, resistencia, pero también podemos hablar de cierta

⁴⁷ Valverde, “El impacto”, p. 140.

⁴⁸ Muñoz, “Entrevista a Hermenegildo Galeana”, pp. 28-29.

apropiación de elementos culturales que les resultaban útiles y compatibles y no afectaban los principios básicos de su cultura y organización social: el hablar el castellano, cambiar su indumentaria, aprender oficios y nuevos métodos de cultivo, el empleo de nuevas herramientas de trabajo eran comportamientos que no trastocaban la esencia de su identidad. Lo esencial para la comunidad tarahumara era mantener su organización política particular, su sistema de justicia, sus creencias, fiestas, rituales, elementos fundamentales que contribuían a reafirmar su cultura y a sobrevivir como una colectividad particular frente a la creciente influencia de la cultura hegemónica nacional.

Siempre la realidad es más fuerte que las utopías y los presupuestos exiguos hacen fracasar las más generosas intenciones. Si se puede hablar del fracaso de los internados como de las escuelas, no es tanto porque quienes los diseñaron estuvieran radicalmente equivocados como porque no contaron con los recursos humanos y materiales para llevarlos a la práctica. Lo que no se tuvo en cuenta por entonces y apenas hoy se puede repensar es el impacto que representó para los niños arrancados de su medio el enfrentar el ambiente impersonal y desconocido de los internados y el miedo al retorno a su hogar. El gobierno planeaba un sistema que hiciera accesible a los lugares remotos los adelantos de la ciencia y los beneficios de la tecnología y de la vida moderna, pero para ello comenzaba por generar un temor generalizado a lo que ese cambio significaba de desarraigo, de pérdida de valores y de humillación. Por no sufrir las burlas en las escuelas, y el menosprecio al acercarse a las poblaciones de los mestizos, los tarahumaras no dudaban en renunciar a lo que se les ofrecía, aunque en cambio pedían lo que de verdad necesitaban. Sus demandas ante el gobierno podrían resumirse en pocas palabras: “denos de verdad lo que saben que nos corresponde y no nos obliguen a avergonzarnos de nuestra cultura, que es lo único que tenemos”.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos

- AHSEP Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública.
 AGNM Archivo General de la Nación, México.
 FDINI Fondo Documental del Instituto Nacional Indigenista.

- BASAURI, Carlos, *Monografía de los Tarahumaras*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929.
- BENNETT, Wendell C. y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras, una tribu india del Norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- BONFIL, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994.
- CASO, Alfonso, "Definición del indio y de lo indio", en *América Indígena*, vol. 8, 1948, pp. 240-252.
- CARNOY, Martin, *La educación como imperialismo cultural*, México, Siglo XXI, 1985.
- DE LA FUENTE, Julio, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1964.
- DURKHEIM, Émile, *Educación y sociología*, Barcelona, Ediciones Península, 1975.
- ELSTER, Jon, *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Barcelona, Paidós, 2002.
- FREIRE, Pablo, *La pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1970.
- GAMIO, Manuel, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista interamericano, 1948.
- GÓMEZ GONZÁLEZ, Filiberto, *Rarámuri. Mi diario Tarahumara*, México, Talleres Tipográficos de Excelsior, 1948.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México, 1990.
- GREAVES L., Cecilia, "Entre la teoría educativa y la práctica indigenista. La experiencia en Chiapas y la Tarahumara (1940-1970)", en GONZALBO AIZPURU, Pilar (coord.), *Educación rural e indígena en Iberoamérica*, México, Madrid, El Colegio de México, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996, pp. 161-178.
- LOYO, Engracia, "Los centros de educación indígena y su papel en el medio rural (1930-1940)", en GONZALBO AIZPURU, Pilar (coord.), *Educación rural e indígena en Iberoamérica*, México-Madrid, El Colegio de México, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996, pp. 139-160.
- MARTÍNEZ CHÁVEZ, J. Rosario, "Experiencias en el trabajo de educación indígena", Guachochi, Chihuahua, citado por Juan Luis Sariago Rodríguez, *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1961.

- Memoria...*, *Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas 1941-1942*, México, Departamento de Asuntos Indígenas, 1942.
- Memoria...*, *Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas 1942-1943*, México, Departamento de Asuntos Indígenas, 1943.
- Memoria...*, *Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas 1943-1944*, México, Departamento de Asuntos Indígenas, 1944.
- MERRILL, William L., *Almas rarámuris*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1992.
- MUÑOZ, Maurilio, Entrevista a Hermenegildo Galeana, México, FDINI, doc. mecanografiado, 1960.
- _____, Entrevista a María Valenzuela, México, FDINI, doc. mecanografiado, 1960.
- OCAMPO, Manuel, *Historia de la Misión Tarahumara (1900-1950)*, México, Jus, 1966.
- PLANCARTE, Francisco M., *El problema indígena tarahumara*. Memorias del Instituto Nacional Indigenista, México, 1954.
- Primer Congreso Indigenista Interamericano. Declaraciones y resoluciones*, Pátzcuaro, Michoacán, doc. mimeografiado, 1940.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis, *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ed. Era, 2000.
- TELLO DÍAZ, Marta, *El mismo diablo nos robó el papel. Dos estudios de educación y resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- VALVERDE ARMENDÁRIZ, Margarita, "El impacto del internado en la vida de catorce indígenas tarahumaras", México, Universidad Iberoamericana, tesis de maestría, 1989.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 3a. ed., México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

MIEDO A LA PALABRA

*Rebeca Barriga Villanueva**

El lenguaje no es reductible a un instrumento, tiene que ver con la construcción de nosotros como sujetos hablantes [...] lo que determina la vida del ser humano es en gran medida el peso de las palabras, o el peso de su ausencia. Cuanto más capaz es uno de nombrar lo que vive, más apto será para vivirlo, y para transformarlo. Mientras que en el caso contrario, la dificultad de simbolizar puede ir acompañada de una agresividad incontrolable.

MICHELE PETIT

PREÁMBULO

El lenguaje es crucial en la vida del hombre. Lo constituye, lo hace ser, sentir, pensar, comunicarse, estructurar su mundo circundante. ¿Qué sucede cuando esa capacidad innata se fractura por el miedo de expresarse? En este trabajo mi objetivo es reflexionar en torno a las consecuencias que emergen de circunstancias históricas, políticas, lingüísticas y educativas, todas ellas sumamente negativas, que han vivido los indígenas¹ mexi-

* Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México.

¹ Más allá del error histórico provocado en torno a este término, el mero uso del término indio o indígena contiene fuertes cargas semánticas discriminatorias vertidas en lo social, en lo político y en lo jurídico a lo largo de nuestra historia: el indio del continente americano ingresó en la nueva invención europea del mundo con un nombre que no le pertenecía y con un ser negado en su especificidad social y humana (Montemayor,

canos, poniéndolos irremisiblemente en el terreno del miedo a lo largo del tiempo. Un miedo ancestral y multipresente que ha redundado en todos los ámbitos de la vida social mexicana. En efecto, si atendemos a la primera acepción de “miedo”: “Perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario”,² nos percatamos de que el indígena mexicano ha recorrido una larga trayectoria de miedo en todas las manifestaciones que de él emanan. Una de ellas, de enorme violencia, es la de la difícil elección entre la propia lengua, la materna —primera con la que tuvo contacto—, minoritaria y devaluada, y el español, la lengua que por su supremacía económica, social y cultural, se ostenta como dominante y de prestigio;³ aterradora disyuntiva en cuanto a la conformación de la identidad y de la emotividad humanas:

Porque los idiomas no son solo medios de comunicación, sino a la vez manifestaciones de las maneras en que los hablantes perciben la realidad y la nombran conforme a dichas percepciones. Podemos decir también que nombran la realidad según las experiencias que han tenido con y en ella. Así se explican las diferencias que se evidencian sobre todo en las estructuras de las lenguas.⁴

Para alcanzar mi objetivo, seguiré dos ejes; el primero, el de la génesis, donde a partir de la rica y aparentemente promisoría diversidad lingüística y étnica de México, trataré de ir a la raíz del problema por medio de una sucinta revisión de la historia de las políticas del lenguaje⁵ en México, que,

Los pueblos indios, p. 24). Sin soslayar este problema pero sin detenerme en él para no desviarme de mi objetivo, en este trabajo usaré de manera indistinta: indígena, indio, indomexicano. Para adentrarse en la evolución del término y sus implicaciones sugiero la lectura de Reissner, *El indio* y el seminal artículo de Bonfil, *Un concepto*.

² Real Academia Española, *Diccionario*, p. 969.

³ Los adjetivos que acompañan a las lenguas en el terreno de la investigación sociolingüística tales como nativa, oficial, dominante, de prestigio, minoritaria, hegemónica, materna, segunda, tienen un gran peso en la realidad de los hablantes indígenas pues marcan de forma definitiva su estatus frente al mestizo. Para profundizar en estas clasificaciones y su redundancia en ámbitos sociales, véanse Lastra, *Sociolingüística*, Romaine, *El lenguaje*.

⁴ Van Der Haar, y Lenkersdorf, *Testimonios*, p. 11.

⁵ Sin entrar en mayores discusiones teóricas, entiendo aquí por políticas lingüísticas aquellas acciones que el gobierno, en primera instancia, ejerce sobre las lenguas y sus hablantes. Para una discusión actualizada sobre este tema sugiero la consulta de los

contradictorias y ambivalentes, han trazado diferentes rutas del miedo por donde han transitado los indomexicanos desde mucho antes de la Colonia hasta hoy día, cuando la política intercultural bilingüe aparece como una panacea inalcanzable. En el segundo eje me centraré en las consecuencias más relevantes de este miedo, privilegiando las más recientes en el tiempo; describiré sus efectos reflejados en las actitudes lingüísticas⁶ de los indígenas en los que el miedo se entrama con la vergüenza, la negación, el enmascaramiento y la ambigüedad. Todas estas profundas emociones humanas han conducido, por un lado, a un inevitable desplazamiento⁷ de las lenguas originarias que en algunos casos ha llevado a su extinción⁸ como es el caso del Ixcateco, lengua que se habló en Santa María Ixcatlán, en Oaxaca, y el Kikapú, de Sonora. Por el otro lado, han propiciado también una profunda fractura de identidad preñada de significados de un alto costo social: ignorancia, resentimiento, inequidad, agresión contenida, que terminan por escindir a México en múltiples realidades.

LA GÉNESIS DEL MIEDO

¿Babel o Pentecostés?

La riqueza lingüística de México es el marco perfecto de entrada al escenario del miedo, no obstante el significado potencial de esta riqueza, a lo

volúmenes colectivos editados por Terborg y García Landa, *Los retos*, de Zimmermann, *Política* y el estudio clásico de Brice-Heath, *La política*.

⁶ Uno de los ámbitos más intrincados en el terreno de la sociolingüística y de la psicología social es el estudio de las actitudes, precisamente por su nexa con la subjetividad humana: creencias, ideologías sentimientos, miedos, deseos, Desmet, *Un estudio*, Baker, *Attitudes*, y Terborg, *El desplazamiento*.

⁷ El desplazamiento de lenguas es un fenómeno complejo y multifactorial: la consecuencia de hechos sociohistóricos, estrategias para enfrentar la tensión y resultado de un cambio de significado social, Cárdenas, *Ideología*, pp. 47-67.

⁸ Dice Hagège: "La noción de extinción, más metafórica que la de desaparición [...] Se trata de una salida total de la escena, concomitante, por definición, a la de los últimos hablantes que se extinguen sin descendencia. La extinción de una lengua es, pues, la de los últimos ancianos [...] se puede decir que una lengua se extingue cuando ya no tiene hablantes nativos utilizadores que la aprendan desde el principio de su vida en el medio familiar y social", *No a la muerte*, p. 11. Sobre este mismo tema, véase el interesante capítulo "Leer nuevamente Babel y promover la pluralidad de lenguas", en Zimmermann, *Política*, pp. 21-29.

largo de la historia se ha percibido como un amenazante obstáculo para el progreso y el desarrollo, llegando a su clímax en el siglo XIX cuando la unidad era condición *sine qua non* para formar una nación. Esta convicción permeó tan hondo en la conciencia del mexicano que sólo hasta muy recientemente ha habido un leve y parcial (no impacta en todos los ciudadanos con igual intensidad) viraje que empieza a cambiar la visión del fenómeno; sin embargo, el castigo babélico de lenguas embrolladas y dispersas por el mundo por la furia de Yahveh,⁹ es aún más fuerte que la alegría exultante del don de lenguas que abre la comunicación.¹⁰ Más allá de la metáfora, la realidad, precisamente por rica, y diversa, se constituye en reto desde cualquier perspectiva:

La diversidad lingüística en México es amplia y compleja. México ocupa el segundo lugar en el Continente en cuanto a lenguas vernáculos. Aunada a esta amplitud, cabe mencionar las diferentes condiciones en que se encuentran las comunidades lingüísticas entre las que destacan: aspectos cuantitativos respecto a su población total y números de hablantes, los grados de bilingüismo de los individuos, la presencia de situaciones de diglosia respecto al español y aún más en referencia a otras lenguas indígenas presentes en sus contextos territoriales.¹¹

Como podemos apreciar en el siguiente mapa, los hablantes de lenguas indígenas se distribuyen a lo largo y ancho de la República Mexicana. De acuerdo con el último censo son poco más de seis millones y representan un 7.2% de la población nacional.¹²

La significativa diferencia que se observa en la concentración de lenguas y hablantes supone en sí misma, una distribución asimétrica de la gama de problemas que la diversidad lingüística supone. Hasta hace muy poco tiempo las lenguas indomexicanas oficialmente reconocidas eran 62.¹³ Pertenecen a distintas familias lingüísticas, cada una de ellas

⁹ *Biblia*, Génesis, 11:1-9, p. 24.

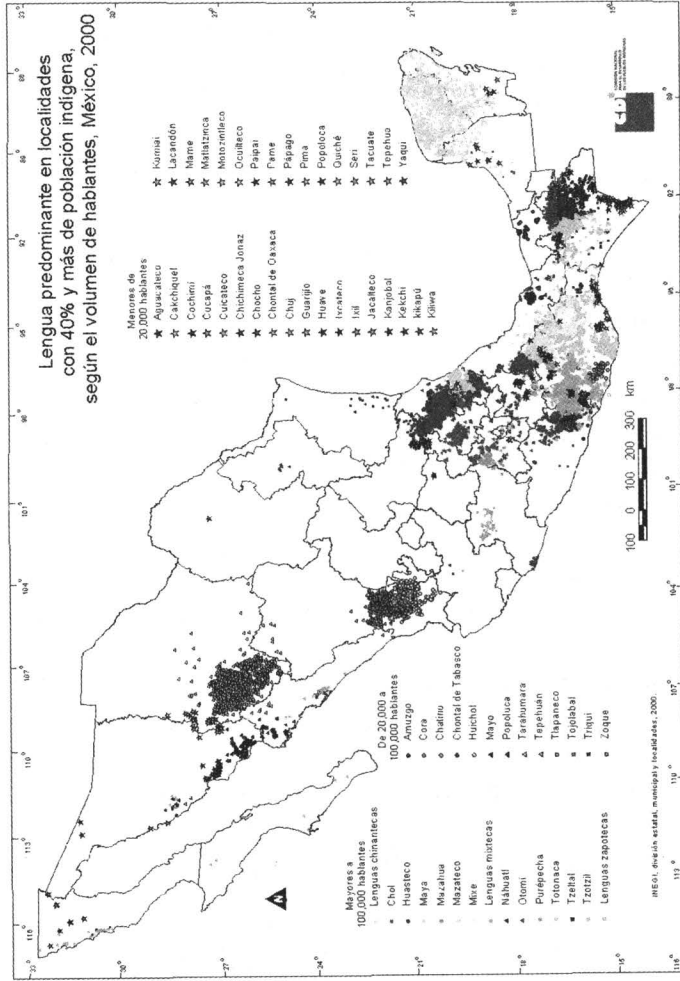
¹⁰ *Biblia*, Hechos, 2:1-4, p. 1551.

¹¹ INALI, *Proyecto*, p. 34.

¹² INEGI, *Censo*.

¹³ INALI *Proyecto*, p. 35. En el *Diario Oficial de la Federación*, el 14 de enero de 2008 se publica el *Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales*, en el que se establece la existencia de 11 familias lingüísticas, 68 agrupaciones y 364 variantes lingüísticas: “la

Figura 1. Las lenguas indígenas de México



Fuente: INEGI, 2000.

con una organización estructural y con una visión de mundo propias; la gran mayoría con variaciones dialectales que pueden ir de dos hasta trece o aún más, como es el conocido caso del mixteco, el zapoteco o el mazateco, lenguas oaxaqueñas o el de las mayas, cuyas variantes son tan diferentes estructuralmente entre sí, que para algunos autores, ya no son tales variantes, sino lenguas ininteligibles entre sí.¹⁴

El hecho es que estas múltiples lenguas y sus hablantes crean un complejo camino bifurcado de miedos, el de los indígenas y el de los mestizos.

LAS OSCILANTES POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS

Esta diversidad lingüística de México ha provocado desde siempre una situación de extrema tensión e incertidumbre en todos los actores de su historia, sólo así se puede explicar la inconsistencia que ha caracterizado a la política lingüística, muy especialmente la dirigida a los indígenas, que trata, al menos en el discurso, de atenderla. El problema se gesta mucho antes de la llegada de los españoles, cuando prevalecía “una gran diversidad social y cultural en los territorios que habrían de constituir el México actual, pueblos civilizados con un alto nivel de desarrollo y refinación cultural y pueblos de cazadores y recolectores confinados en regiones de refugio”,¹⁵ viviendo todos en medio de otra gran diversidad: “cuando menos 125 idiomas distintos y un número indeterminado de dialectos y variaciones dialectales eran hablados por gentes que no se entendían entre sí por carecer de un medio de relación común.”¹⁶ El siglo XVI hereda este rompecabezas lingüístico, pero añade una pieza fundamental, la del español, lengua imperial que propiciaba no sólo un nuevo contacto con las demás lenguas, sino un nuevo enfrentamiento de ideologías y formas de ver el mundo. Se instaura, entonces, un nuevo escenario de desconcierto múltiple en el que “reside la explicación de

realidad lingüística del país es mucho más compleja de lo que en términos generales se ha creído hasta ahora. Además, ha resultado impreciso, al parecer desde siempre, el uso que se le ha dado al concepto de lengua en torno a la diversidad lingüística mexicana [...]”, INALI, *Catálogo*, p. 1.

¹⁴ Suárez, *La clasificación*, pp. 41-68.

¹⁵ Carrasco, *La sociedad*, p. 168.

¹⁶ Aguirre Beltrán y Pozas, *Instituciones*, p. 12.

muchos acontecimientos que caracterizaron la historia de México en las épocas ulteriores”.¹⁷

Aquí describiré sólo algunos de ellos, los más paradigmáticos para acercarnos a la dimensión del miedo vivido y a sus distintas facetas.

La historia que se inicia en la Colonia, no podría ser más compleja y reiterada. A lo largo de los tres siglos que duró, se aplican a manera de péndulo¹⁸ políticas oscilantes y contradictorias que se dan ante el dilema de la enseñanza de las lenguas indígenas o la del español, entre los objetivos de la expansión de la fe y la redención, y los de la expansión del poder y dominio: “los objetivos no podían ser más disímiles, los unos buscaban la lengua ideal para transmitir las verdades de fe, los otros buscaban sojuzgar lo más pronto al indio”.¹⁹ Tres siglos de leyes, cédulas, decretos, ordenanzas y pastorales emitidos,²⁰ ya por los Austrias, ya por los Borbones, no fueron la solución al problema de la lenguas indígenas cuya cantidad y dificultad intrínseca parecía ser la única guía de las contradicciones: que los hijos de los indígenas sean enseñados en la lengua castellana, decreta Carlos V, siguiendo el espíritu de las Leyes de Burgos promulgadas por sus padres, los reyes católicos. Para el emperador, el español debía ser el principal vehículo para el adoctrinamiento pero sobre todo lo consideraba “el único cauce para la transformación²¹ de los modos de vida de los amerindios”.²² Su hijo Felipe II, en cambio, ordena que los indígenas aprendan el náhuatl por ser la lengua general y para facilitar el proceso del adoctrinamiento de los naturales que estaban familiarizados con su uso. Con Felipe III y Felipe IV la situación no cambia

¹⁷ Ricard, *La conquista*, p. 31.

¹⁸ Barriga Villanueva, *El movimiento*.

¹⁹ Villoro, *Los grandes*, p. 31.

²⁰ Además de las Cédulas Reales conjuntadas en diferentes ramos del Archivo General de la Nación, entre otros muchos autores, sugiero la lectura Brice-Heath, *La política*, Cifuentes, *Letras*, Velasco, *La alfabetización*, Ruiz de Bravo Ahuja, *La enseñanza*, que ofrecen algunos documentos históricos que atrapan las contradicciones de estos tres siglos de políticas fallidas en torno a las lenguas indígenas (pp. 18-93).

²¹ Esta voluntad de querer transformar los modos de vida de los indios desde la indumentaria hasta las creencias más ancestrales, es quizá una de las raíces más profundas de la explicación al miedo y sus vertientes en la realidad del indígena mexicano actual. A todas luces no resulta fácil transformar todo un patrón cognoscitivo y conductual sin un alto costo.

²² Cifuentes, *Letras*, p. 101.

mucho; en tanto que el uno ordena que se evangelice en las lenguas de los naturales, el otro vuelve a la castellanización pero permite a los indios hablar su propia lengua materna en otros menesteres, para posteriormente ordenar que se diera cátedra a todos los doctrineros para que aprendieran la lengua de sus feligreses y los pudieran instruir mejor. Ante el fracaso y poca efectividad de estas políticas, ya en los preludios de la independencia, Carlos III, con base en la contundente pastoral del arzobispo de Oaxaca, Antonio Lorenzana, que prohibía definitivamente el uso de las lenguas de los indios, por ser contrarias a los ideales de la Ilustración, da un giro radical a la política: “para que de una vez se llegue a conseguir que se extingan los diferentes idiomas que se usan en nuestros dominios y sólo se hable el castellano”.²³ Resulta sorprendente constatar como tres siglos no lograron ningún progreso real en cuanto al uso de las lenguas indígenas, pero tampoco ningún avance significativo en el aprendizaje del español, los indios permanecían agazapados entre el silencio y la ignorancia, si acaso aprender el castellano a medias y olvidar a medias su propia lengua, los únicos avances significativos fueron para los criollos y la naciente sociedad mestiza: al naciente, beligerante y dividido México independiente, no le importó mucho cambiar la herencia colonial, por el contrario, entre sus perennes luchas entre liberales y conservadores y la búsqueda de una educación popular encontró cobijo en un estratégico olvido de lo indígena para poder reforzar la unificación y la formación de una nación sólida que no podía albergar en sí grupos constitutivos de campesinos o indios. Todos eran “sencillamente mexicanos, y la única diferencia posible y permitida era entre pobres y ricos”.²⁴ El siglo XIX transcurrió sin políticas lingüísticas explícitas, pero selló indeleblemente en la conciencia de los “nacientes mexicanos” y en el tiempo, la idea de que el español es la lengua de la cultura, el desarrollo y el progreso. Las circunstancias no podían favorecer que los indígenas se integraran al resto de la nación, ni mucho menos que sus lenguas fueron consideradas dentro del proyecto educativo nacionalista, pues significaba ir en contra del ideal unificador. El conocido discurso de Justo Sierra, que resume el pensamiento liberal y positivista de la época, dictado ya en los albores de la Revolución no puede ser más elocuente:

²³ Velasco, *La alfabetización*, p. LXXVI.

²⁴ González Navarro *et al.*, *Instituciones*, p. 215.

La poliglosia de nuestro país es un obstáculo a la propagación de la cultura y a la formación plena de la conciencia de la patria. Llamamos al castellano la lengua nacional no sólo porque es la lengua que habló desde su infancia la sociedad mexicana y porque fue luego la herencia de la nación, sino porque sólo siendo la lengua escolar, llegará a *atrofiar y a destruir* los idiomas locales y así la unificación del habla nacional vehículo inapreciable de la unificación, será un hecho.²⁵

Si bien la Revolución mexicana asume una postura reivindicadora e idealizar el pasado indígena, no puede soslayar la fuerza de la herencia decimonónica marcada por el afán homogeneizador de los liberales que no “apreciaron la riqueza de la diversidad cultural y pretendieron imponer desde arriba una cultura oficial, europeizante y sustentada en la lengua española como único vehículo lingüístico”.²⁶ Dado que la construcción de una nación unificada sólo se podría consolidar incorporando al indígena al pensamiento nacional, amagando sus lenguas, obstáculos naturales; de ahí que la política lingüística se marcara como nítidamente monolingüe, castellanizadora, e incorporativista.²⁷ La escuela rural adoptó una especial mística de redención del indígena, considerado como un ser inferior y sin razón, mediante la enseñanza del español, así fuera con una humilde cartilla, heredada del modelo de Fray Pedro de Gante²⁸ en los primeros tiempos de la Colonia o con los Clásicos²⁹ de la literatura universal. No había más camino que la castellanización directa. Rafael Ramírez, junto

²⁵ Sierra, *Discursos*, p. 191.

²⁶ Ferrer y Bono, *Pueblos*, p. 543.

²⁷ No obstante los cambios –endebles o contundentes–, frente a esta postura, la tendencia subyacente siempre ha sido la misma: “Los conceptos de aculturación e incorporación están presentes en casi todos los sistemas educativos destinados a las comunidades indígenas [...] De ahí que el monolingüismo se trate como problema esencial, ya que a nadie escapa que quien habla en distinta lengua, piensa también en forma diferente”, Gonzalbo, *Introducción*, p. 22.

²⁸ Ruiz de Bravo Ahuja, *La enseñanza*, pp. 25-29.

²⁹ La férrea voluntad por lograr una nación consolidada, y “su visión de la cultura como factor de liberación y dignificación de la persona” (Latapí, *Un siglo*, p. 26) impulsaron a Vasconcelos a repartir lecturas de los Clásicos por las más recónditas comunidades indígenas, donde, sin lugar a dudas, el monolingüismo imperaba sobre un endeble o inexistente castellano, con lo cual el esfuerzo se nulificaba de antemano y complicaba más la situación.

con Moisés Saénz fueron los artífices de la política incorporativista y castellanizadora de Vasconcelos. Tomo fragmentos de “la incorporación de los indígenas por medio del idioma castellano” de Rafael Ramírez, para penetrar a fondo el pensamiento que prevalecía y que irremediablemente tenía que incidir en el ánimo del indio y del mestizo:

Por eso el primer consejo serio que yo quiero darte es que con estos niños *no hagas otra cosa antes de enseñarles a hablar castellano*. Si tú deliberadamente te empeñas a enseñarles a leer y a escribir y a contar, lo mismo que si te propones a enseñarles ciencias, *tu trabajo será vano porque de esas cosas nada entenderán* [...] pensábamos que comenzabas tu labor enseñando a los indios a hablar el castellano a fin de que pudieran entenderse con nosotros que hablamos ese idioma, *ya que ningún interés práctico³⁰ nos impulsa a aprender el suyo*. Pero si tú, para darles nuestra ciencia y nuestro saber, les hablas en su idioma, *perderemos la fe que en tí teníamos*, porque corres el peligro de ser tú el incorporado. Comenzarás por habituarte a emplear el idioma de los niños, después irás tomando sin darte cuenta las costumbres del grupo social étnico al que ellos pertenecen, luego *sus formas inferiores de vida* y, finalmente, *tú mismo te volverás un indio* [...]. Por eso yo considero cosa muy importante el que tú sepas *enseñar el castellano como Dios manda*, es decir, es decir sin traducirlo al idioma de los niños [...] la labor de castellanizar a la gente y volverla “gente de razón” no has de realizarla solo dentro de escuela [...] alrededor de la escuela hay un caserío y un vecindario a quien también debes “castellanizar” y *civilizar* porque de otro modo destruirá la labor que hagas en la escuela con tus niños y hasta es posible que te “descastellanice” y te quite lo de “gente de razón” a ti.³¹

No se necesita una reflexión demasiado profunda para imaginar la carga ideológica, emotiva y social que estas recomendaciones llevaban implícitas, no obstante su espíritu redentor, el menosprecio y la descali-

³⁰ Vale la pena reflexionar en la trascendencia de este punto puesto que refleja la unilateralidad de las pragmáticas políticas lingüísticas mexicanas, cuyas consecuencias se han agudizado con el tiempo: no hay ningún interés en propagar ni usar las lenguas indígenas. El discurso proclama la interculturalidad cuando en la realidad se da una práctica unilateral, una política diseñada desde el mestizo para el indígena (Barriga Villanueva, *La interculturalidad*, p. 38).

³¹ Ramírez, *Cómo dar*, pp. 47-51.

ficación al indígena que, además, estaba destinado a no aprender español por las deficiencias del método de enseñanza empleado. La conclusión a que llegó Moisés Sáenz en su evaluación al método directo para la enseñanza del español en las escuelas rurales fue categórica: “a pesar de la retórica que proclamaba la necesidad de un idioma nacional para lograr la unidad nacional, los políticos y educadores no habían conseguido llevar a cabo un esfuerzo concertado para enseñarles español a los indios. Les dejan aprender el español en forma incidental”.³² Las circunstancias le dejaban el paso abierto a una nueva política lingüística y tras ella una nueva ideología –protestante–, apoyadas por la esperanza que William Cameron Townsend,³³ lingüista norteamericano fundador del Instituto Lingüístico de Verano, le ofrecía a Moisés Sáenz primero y al presidente Cárdenas más tarde. El cardenismo, en este sentido, representa un verdadero parteaguas en la historia de las políticas lingüísticas mexicanas, pues inaugura explícitamente el bilingüismo como acción imprescindible para la integración del indio mexicano, con sus valores y su lengua a la cultura nacional. Sin embargo, el resultado fue tan desolador o más que el del incorporativismo: las cartillas bilingües elaboradas, en su mayoría, por los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano no tuvieron ni la fuerza ni la calidad³⁴ para derribar el sólido puente que aligeraba el paso de las lenguas indígenas hacia el español, produciendo ahora, un bilingüismo asimétrico y de transición,³⁵ en cambio sí contribuyeron a un nuevo desmoronamiento de la cohesión étnica al superponer una

³² Brice Heath, *La política*, p. 154.

³³ La influencia de Townsend en el indigenismo, la lingüística y la política lingüística mexicana ha sido sustantiva. Este “misionero estadounidense vivía en Guatemala con los indios cachikqueles desde 1917, y se había hecho lingüista para poder traducir parte de la Biblia [...] llevó a Sáenz a su escuela y le habló de las campañas de alfabetización para enseñar a leer a los indios en su propia lengua. Había ideado un alfabeto para los cachikqueles, analizado el sistema verbal altamente complejo del lenguaje, preparando una cartilla y había comenzado a enseñar a los niños a hablar, leer y escribir en español y en su propio idioma. Sáenz invitó a Townsend a que fuera a México [...]” (Brice-Heath, *La política*, p. 154).

³⁴ Una referencia obligada para el análisis de los materiales producidos por la política bilingüe, en especial los producidos por el Instituto Lingüístico de Verano es el Libro de Gloria Ruiz de Bravo Ahuja *La enseñanza* (véanse también Barriga Villanueva, *El deseo*, Barriga Villanueva y Parodi, *Alfabetización de indígenas*).

³⁵ Barriga Villanueva, *La cara*, pp. 24-25.

nueva ideología religiosa,³⁶ y con ésta motivar nuevas vetas del miedo: “los cambios religiosos repercuten negativa y profundamente en las formas de organización comunal vigentes y en el universo ideológico de la comunidad”.³⁷

No se puede cerrar este panorama de las políticas lingüísticas entramadas con los hitos de nuestra historia, sin mencionar el levantamiento en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que surge justo “cuando el momento histórico que vive el país es de suma trascendencia para que la política educativa nacional asuma el compromiso de impulsar la construcción del rostro plural del México moderno de cara al siglo XXI”.³⁸ En efecto, este levantamiento tuvo la virtud de sacudir la conciencia de, al menos, un sector de la población nacional,³⁹ al mostrarle la realidad indígena de México. Polémico y controvertido, el movimiento trajo consecuencias muy positivas al indigenismo. La Constitución refrenda en su artículo segundo que “la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”;⁴⁰ en la política del lenguaje se prueba un nuevo modelo, el intercultural bilingüe,⁴¹ considerado como “la concepción más avanzada para responder a las necesidades étnicas y culturales de la población, pues concede la posibilidad de un desarrollo autodeterminado y una educación que integra realmente la propia cultura”.⁴² Aparecen también nuevas instituciones con ideas renovadoras y frescas que parecen derribar las desgastadas promesas retóricas del pasado remoto

³⁶ Barriga Villanueva y Parodi, *Alfabetización*, p. 28.

³⁷ Bonfil, *Senderos*, p. 566.

³⁸ Coordinación, *Marcos*, p. 27.

³⁹ Aunque es sorprendente descubrir la ignorancia que, tras casi 15 años del suceso, prevalece sobre esta situación. Los indígenas siguen siendo invisibles para la mayoría de la ciudadanía, y sus lenguas siguen considerándose dialectos en el sentido peyorativo del término. Es preferible no asumir su presencia o vivirlo invisible. Al respecto recomiendo las tesis de Desmet, *Un estudio*, de Martínez Casas, *Vivir*, y el interesante estudio de Carbó y Salgado, *Invisibilidad*.

⁴⁰ *Diario oficial*, 2001.

⁴¹ Este nuevo modelo parece tener mucho más consistencia en sus lineamientos que sus predecesores, que hasta la llegada de la interculturalidad, en estricto sentido sólo habían “buscado generalizar la práctica común del español como lengua nacional” (Flores Farfán, *Elementos*, p. 43).

⁴² Zimmermann, *La política*, p. 163.

y reciente. La Coordinación General Intercultural Bilingüe surge en 2001 con la meta de “asegurar que la educación intercultural bilingüe responda con un alto nivel de calidad a las necesidades de la población indígena”.⁴³ El año 2003 ve surgir dos instituciones del mismo corte, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, con un objetivo muy acorde a su nombre: fomentar el desarrollo integral de estos pueblos, y el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas, con su prometedor programa de “reconocimiento, fortalecimiento, preservación, desarrollo y uso de las lenguas *indígenas nacionales*”,⁴⁴ algunas de ellas ya en proceso de extinción. De hecho las tres instituciones comparten visiones y misiones paralelas que “confluyen en los mismos ideales de equidad, derecho, desarrollo, progreso, justicia y respeto a la diversidad en un supuesto ambiente intercultural, donde conviven en armonía el español y las lenguas indomexicanas”.⁴⁵ Por el momento, estas visiones y misiones no dejan de ser una utopía.

En suma, puede afirmarse que la tendencia definitiva de las políticas lingüistas dirigidas a los indomexicanos ha sido la paulatina eliminación de sus lenguas para cederle el paso franco al español, de manera fortuita, circunstancial o específicamente planeada “lo que normalmente ocurre en una situación de desplazamiento lingüístico es una pérdida de funcionalidad de la lengua desplazada. Esto se refiere a la reducción de los contextos comunicativos en los que se puede utilizar”.⁴⁶ Estas políticas y su cambio constante de apellidos: incorporativista, integracionista, de autodeterminación; y los adjetivos de la educación indígena que promueven, evangelizadora, castellanizadora, alfabetizadora, bilingüe, bilingüe bicultural o intercultural bilingüe, lejos de mitigar el miedo del indígena por manifestar su palabra con voces propias, lo han agudizado y lo han hecho crecer en variados contextos con múltiples y diversas expresiones.

⁴³ Coordinación, *Marcos*, p. 28.

⁴⁴ INALI, *Programa*, p. 4. Vale pena retomar por un momento esta frase que habla de “lenguas nacionales”, pues alude a una realidad jurídica y educativa mexicana, hasta el momento prácticamente inalcanzable. Por su naturaleza retórica, las políticas lingüísticas se quedan atrapadas en un discurso prometedor, sin dar nunca el paso definitivo entre el discurso y el acto.

⁴⁵ Barriga Villanueva, *Paradojas*.

⁴⁶ Cárdenas, *Ideología*, p. 36.

LAS CONSECUENCIAS DEL MIEDO
EN DOS ESCENARIOS VITALES

El contacto conflictivo entre las múltiples lenguas indomexicanas, incluidas sus variantes, y el español, y la ineficacia de las políticas lingüísticas para superar el conflicto, han embrollado con el tiempo las actitudes de los indígenas que se plasman en el campo del miedo, la ambigüedad y la desconfianza. En este apartado me concretaré a describir las consecuencias más sobresalientes de este miedo en dos espacios comunicativos vitales, la familia y la escuela indias: “ya que una de las fortalezas o fragilidades de una lengua se puede medir a partir de los contextos privados o públicos que privilegien su uso”.⁴⁷ De esta fortaleza y fragilidad penderán la autoestima y emotividad de sus hablantes.

A partir de aquí, cedo la palabra a los indomexicanos –ancianos o jóvenes, maestros y niños–, hablantes de diversas lenguas y pertenecientes a variadas etnias: nahuas, mixtecos, mixes, mazahuas, zapotecos, me’phaas, amuzgos o mazahuas y otras más, muy diferentes entre sí, pero con profundos vasos comunicantes en sus vidas que se encuentran en la frustración, la esperanza, el desaliento, el odio y la resistencia. Todos ellos acogidos bajo los parámetros de la política lingüística más reciente, la intercultural-bilingüe, que asumen el compromiso explícito de devolverles la palabra, pero que distan mucho aún de concretarse en una realidad consistente y permanente. Más allá de los peligros inherentes que emanan de las interpretaciones hechas a la luz de otros parámetros culturales y del peligro de no llegar a la verdadera esencia del sentir indígena, estos testimonios⁴⁸ e historias de vida son tomados como experiencias empíricas

⁴⁷ Coronado, *Porque*, p. 27.

⁴⁸ Estos testimonios los he tomado, de investigaciones etnográficas más o de otros especialistas –indígenas algunos de ellos– interesados todos en algunos problemas álgidos de la política lingüística y educativa mexicana como el bilingüismo, la interculturalidad, la alfabetización y la cultura escrita, que de una forma u otra se asocian de manera directa con distintas manifestaciones del miedo. Dado mi objetivo, dejo de lado la explicación de los rigores metodológicos y analíticos que guiaron estas investigaciones y me quedo con lo intrínsecamente relacionado con alguna expresión del miedo. Cabe subrayar que en los ejemplos que doy, respeto del todo la transcripción que cada autor hace de los testimonios que recoge (concordancia, ortografía, repeticiones, dubitaciones, puntuación), habida cuenta de que algunos de ellos fueron recogidos en su forma oral y otros por escrito y que pertenecen todos a

que permiten interpretar la realidad,⁴⁹ pues hablan de forma genuina en torno a los espacios y los tiempos que propician el miedo en un medio hostil y resbaladizo siempre.

El punto de partida

Antes de entrar en cualquier escenario, el punto de partida obligado para asir la primera gran hebra del ovillo es considerar el profundo efecto de la discriminación que ha arrastrado el indomexicano, nacida del discurso del otro, tan profundo y certero que ha logrado penetrar su pensamiento hasta hacerlo asumir que su lengua no es tal, que es un “dialecto incompleto, porque carece de gramática y no tiene escritura”,⁵⁰ que es, por tanto, una forma de habla imperfecta. Tan incompleto y trunco que impide el saber y niega de entrada el prestigio y el respeto de los otros que sí hablan una lengua “plena”:

Pero esto es el problema; el problema se agrava cuando la escuela de aquella época censura que el *dialecto* es un obstáculo para que los niños aprendan cuando los maestros federales reprenden y castigan a los alumnos que no entienden la clase y aseguran que el “*dialecto es la peor barrera*”.⁵¹

Luego se ve que son de pueblo y que hablan *dialecto*, no entienden bien la clase.⁵²

Como que me siento marginado por nuestro *dialecto*. Por qué porque de allí no se le puede pedir nada a nadie, Ya si le pido en otomí al gobernador, al presidente de la república al presidente municipal o diputado, no me va a

indomexicanos de diferentes edades y grados de escolarización y dominio del español. Resalto en todos los ejemplos con cursivas las partes que me parecen más significativas para apoyar la idea de las consecuencias del miedo.

⁴⁹ Jordá, *Ser maestro*, p. 31. Según esta autora, los testimonios permiten descubrir lo “invisible” e interpretar la realidad de los actores, comprendiendo sus pensamientos y sus intereses en su contexto histórico.

⁵⁰ Manrique, *Pasado y presente*, p. 403.

⁵¹ Muñoz, *Reflexividad*, p. 282.

⁵² Barriga Villanueva, *Miradas*, p. 204.

entender. ¿verdad? Y aunque esté allí ladre y ladre, nunca me va a entender. ¿Porqué? Porque no es de mi lengua.⁵³

Mis compañeros decía que yo hablaba “como gente de los pueblitos”, de la montaña” de la que habla *dialecto*”.⁵⁴

Antes *no sabíamos nada* puro lengua *gracias diosito ya sabe español* gracias diosito ya sabe español.⁵⁵

LOS MIEDOS QUE SE TEJEN EN LA FAMILIA

¿Qué lengua transmitir a los hijos?

Adquirir una lengua es un proceso tan fascinante como complejo que involucra procesos multifactoriales –cognoscitivos, lingüísticos y sociales– cuyo éxito depende en gran medida de la calidad de la interlocución que se dé en esta adquisición. En la realidad indígena mexicana es un hecho tan doloroso como conocido que algunos padres de familia, orillados por las circunstancias y por el miedo, deciden conscientemente abandonar su lengua materna para enseñarles a sus hijos el español, que se convierte, a su vez, en una *sui generis* primera lengua rodeada de situaciones y funciones comunicativas ajenas a ella. Con esto, además de transgredir la condición mínima para la reproducción de una lengua, se abre un abanico de problemas de diversa índole, que impacta en amplios sectores del contexto individual y social. Los siguientes testimonios hablan por sí mismos e ilustran situaciones de suyo complejas, confusas y desde muchas perspectivas, inmanejables:

Cuando casó prendió un poquito español con mi esposo Melquíade también prendió y *nos pusimos hablar con los niños* [...] con mis hijos grande

⁵³ Terborg, *El desplazamiento*, p. 273.

⁵⁴ Muñoz, *Reflexividad*, p. 287.

⁵⁵ Barriga Villanueva, *Las paradojas*. Resulta muy interesante analizar los distintos fragmentos del testimonio que da esta mujer mazahua, cuya vida es fascinante y llena de paradojas. Estos testimonios reportados en las notas 56 y 65 reflejan nítidamente las contradicciones que se dan en situaciones de conflicto: se oscila entre la deslealtad y el orgullo étnico, el miedo y la valentía, el olvido y el recuerdo.

no hablamos español tres hijo chico no hablamos mazahua y hablamos español.⁵⁶

Crecí en una familia de nahua hablantes donde *se me obligaba a hablar, a pensar y aprender el español*. Aunque todo el tiempo escuchaba el náhuatl de mis abuelos [...] *nuestros padres querían que nosotros usáramos el español para no ser indios, sobresalir en la escuela y no ser víctimas de los engaños de los no indígenas*.⁵⁷

Sí, eso lo que sentíamos porque este por ejemplo- acaba de decir *mis hijos... hablan este en español. Y nosotros hablamos en otomí*. Pues me sentía yo mal porque –pues mis hijas hablan en otro idioma y yo [...] porque llega una persona aquí, pues no pues no– este no habla – así este *es india, este es indio*.⁵⁸

Yo hablo español desde muy chiquita porque mi papá ya no me dejó hablar mazahua en la casa ni mi mamá *me pegaban*.⁵⁹

Como la familia de mi padre era de una posición social destacada en sus tiempos no se identificaban con los chatinos ya que era fuerte el comentario de desprestigio de los “indios de calzón” Resulta entonces *que mi mamá tenía prohibido hablarme en chatino y mi padre pues tampoco me hablaba en chatino*.⁶⁰

Mi mamá no habla español pero a mi hermanito Giovanni ya no le hablamos en mazateco *mi papá se retenoja*.⁶¹

A la luz de la posible decisión de no transmitir la lengua materna a los hijos, surgen un sinnúmero de interrogantes ¿cómo puede ser el

⁵⁶ Barriga Villanueva, *Las paradojas*

⁵⁷ Palemón, *Entre el mantenimiento*, p. 10.

⁵⁸ Terborg, *El desplazamiento*, p. 255.

⁵⁹ Barriga Villanueva, *Las paradojas*.

⁶⁰ Muñoz, *Reflexividad*, p. 282.

⁶¹ Barriga Villanueva, *Miradas*, pp. 207 y 213. En una ocasión coincidí con la tía de este niño en la firma de las boletas de calificaciones; ella me relató que cuando era pequeña el maestro le daba varazos si hablaba mazateco en la clase, por lo que aprendió a ocultar su lengua y a menospreciarla. Ahora me decía, “me da miedo hablarla”.

proceso de adquisición de una lengua cuando los transmisores no son hablantes nativos de ella y deciden hablarla a sus hijos a riesgo de que sean estigmatizados? ¿Qué clase de competencia tendrán estos niños? ¿Qué tipo de comunicación intrafamiliar y comunitaria se da? ¿Cómo se viven las contradicciones que se generan en el ámbito social? ¿Qué tipo de bilingüismo se generará entre ellos? ¿Qué sucede cuando los niños se enfrentan a los retos de socialización en la escuela? ¿Cómo encara el maestro las ambigüedades de las que probablemente también fue víctima pero que ahora tiene que resolver frente a sus estudiantes?

Las respuestas pueden ser también múltiples. Con respecto a los peculiares procesos de adquisición y desarrollo del lenguaje trastocados que se dan en estas circunstancias, no es aventurado afirmar que el niño aprenderá un español alejado del estándar, “el que unifica a la comunidad de hablantes en el uso normal y correcto de una lengua”,⁶² y que por ello, a la larga, vivirá infinidad de problemas de muy diversa índole tanto en sus actividades de aprendizaje, meramente cognoscitivas, como emotivas y en la calidad de su comunicación social; su pensamiento se escinde en dos sistemas que portan cosmovisiones totalmente diferentes que, a la larga, se vertirá en problemas⁶³ variados. Así las cosas, resulta paradójico constatar que si el móvil de los padres es evitar el estigma a los hijos y ayudarlos a entrar en los terrenos del prestigio que trae consigo hablar español, los resultados revierten su objetivo, porque su peculiar forma de hablar, desviada de la norma, los delata y los marca, y los conduce a otros mundos de temor, de ambigüedad y de rechazo.

⁶² Weller, *Se globalizan*, p.106.

⁶³ Hallazgos recientes de la investigación en la adquisición de lenguas indígenas, alejadas del patrón occidental y anglosajón, comprueban que el desarrollo del lenguaje como la socialización están mediados por la lengua y la cultura maternas, de tal manera que si éstos se truncan, incidirán en importantes procesos evolutivos. (De León, *La llegada*, pp. 31-32). En su investigación, esta autora ilustra cómo adquieren los niños tzotziles su lengua en un especial ámbito de interacción con los adultos de la comunidad, en donde la organización temporal y espacial son fundamentales para la llegada del *xch'ulel*, el alma, el entendimiento. Imaginemos las consecuencias emotivas y lingüística que supondrá desvirtuar esta dinámica.

El miedo, la vergüenza, la negación de sí mismo

La discriminación, el desconocimiento del español, la negación de la propia lengua y la incompetencia en el uso de ambas han producido en el indígena una gama de sentimientos negativos y frustrantes:

Me comentan mis tías que también cuando piden – piden- este que se pare el camión- y se suben y empiezan a hablar en otomí-*la gente que va sentada tambien- las ve en forma de-de—de menosprecio.*⁶⁴

No quieren prender mazahua le da *susto.*⁶⁵

Los niños se sienten más cómodos con el español, menos *avergonzados* frente a los otros, entienden más lo que se les explica.⁶⁶

No no les gusta hablar en mixe porque se *burlan* de ellos, se *esconden para hacerlo.*⁶⁷

Así pues, intentábamos comunicarnos en español con los demás, pero había algo en mí que no me permitía hablar con seguridad, *sentía que me habían aplastado y arrancado los brazos, que estaba como deforme, que me faltaba algo.* Ese algo era nuestra lengua mixe, que permitía diferenciarnos de los otros y nos hacía sentir completos.⁶⁸

Uno de los efectos más perniciosos que se percibe ante el miedo de hablar una u otra de las dos lenguas en juego, es la de las estrategias de enmascaramiento y negación que apuntan a un no menos pernicioso juego de solapamiento de la realidad, que conduce, a la larga, a un desquebrajamiento de la identidad y a conductas contradictorias:

Mi mamá cura algunas enfermedades generales cura como las anginas y cura hueso y algunas otras cosas y entonces tiene su capital social y vienen

⁶⁴ Terborg, *El desplazamiento*, p. 20.

⁶⁵ Barriga Villanueva, *Las paradojas*.

⁶⁶ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, pp. 68-74.

⁶⁷ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 68.

⁶⁸ Muñoz, *Reflexividad*, p. 287.

muchas mestizas y mi mamá siempre conversa con ellas en mazahua aunque las otras contestan en español mi mamá siempre está conversando con ellas en mazahua ella en mazahua y las otras en español y se comunican las otras ya no hablan en mazahua pero lo entienden.⁶⁹

Muchas veces eran objeto de burla de los compañeros del pueblo, ellos eran los “indiecitos” y nosotros los del pueblo, de alguna manera éramos superiores. Aquellos hechos calaron hondo en mi persona y *me cambié de “bando” eso incluyó desde cambiar mi ubicación en la sala de clases hasta mi grupo de amigos.*⁷⁰

¡No! Maestra, cómo cree que yo hablo *eso* [mazateco], *yo ni le entiendo, yo no soy desos.*⁷¹

LOS MIEDOS QUE SE TEJEN EN LA ESCUELA

¿Escuela monolingüe, bilingüe, intercultural?

La escuela indígena ha sido el recipiente perfecto de las inconsistencias de las políticas lingüísticas y educativas; no bien se acaba de adoptar un modelo cuando se ha de cambiar de forma perentoria y sin mayor reflexión ni evaluación, por otro más prometedor o en boga que trate de derribar las ineficiencias del anterior. Actualmente el modelo intercultural bilingüe es una especie de promesa salvadora porque reconoce y atiende la diversidad lingüística, fomentando el uso y enseñanza de las lenguas originarias en todas sus expresiones.⁷²

Lo cierto es que, a la luz de sus propios testimonios, se desprende que este modelo no ha penetrado del todo en la percepción de los maestros: ni propician una interculturalidad plena, ni mucho menos propician

⁶⁹ Barriga Villanueva, *Las paradojas*. Resulta sorprendente analizar lo relatado por este maestro, quien describe las actitudes de su madre, la mujer mazahua, cuyo testimonio reporté en las notas 55, 56 y 65. Las ambigüedades que provoca el miedo, la llevan, por un lado, a dar “gracias a diosito” por saber español; pero por el otro, la llevan a usar, como sinónimo de rebeldía y lealtad el mazahua, del que está consciente de que “asusta” a sus nietos.

⁷⁰ Muñoz, *Reflexividad*, p. 282.

⁷¹ Barriga Villanueva, *Miradas*, p. 205.

⁷² Ver *supra*, nota 42.

un bilingüismo medianamente equilibrado,⁷³ en el que las dos lenguas tengan las mismas oportunidades de ser aprendidas: el biligüismo se ha convertido en una palabra polisémica, sinónimo de improvisación y de mejores oportunidades de ascenso:

Entonces estaba el maestro que se llamaba Natalio, el nos hizo el examen en amuzgo, *pero el no entendía lo que nosotros hablábamos*, como vio que nosotros hablábamos bien, piensa que si hablamos bien.⁷⁴

En las escuelas indígenas, los maestros viven este novedoso modelo con una variada gama de sentimientos y actitudes, que van desde el desconocimiento hasta el escepticismo, pasando por la indignación, como muestra de ello, la contundente respuesta de un maestro zapoteco cuando le pregunté qué opinaba de la educación intercultural bilingüe:

La educación bilingüe intercultural es un planteamiento institucional [...] Es una practica racista disfrazada. Con tendencia a desaparecer las lenguas indígenas para ello el estado aplica una política de borradura donde la educación bilingüe bicultural es un parapeto, la practica educativa actual pretende educar a los "indios" para poder interactuar con la sociedad no india. Pero a la sociedad no india ni siquiera se le plantea una mejor convivencia con los indígenas [...] Actualmente si la educación la imparte un "pinche maestro indio" que hable un "dialecto" y algo de español es educación bilingüe intercultural para el estado pero no se mire a los niños indígenas que reciben clases con maestros no indios [...] ¿qué tipo de educación es esta? Intercultural o unicultural".⁷⁵

Los miedos de los maestros

Las políticas lingüísticas, en su mayoría, más retóricas que aplicadas, dejan una honda huella en los maestros, quienes protagonizan una especie de tragicomedia en varios actos: evaden la lengua originaria de los niños, la prohíben, la usan, ocultan su propia lengua materna: "en la escuela, el maestro bilingüe enfrenta el reto cotidiano de una educación

⁷³ Barriga Villanueva, *La cara oculta*.

⁷⁴ Jordá, *Ser maestro*, p. 155.

⁷⁵ Barriga Villanueva, *La interculturalidad*, p. 28.

bilingüe como lo prescribe la norma, para lo cual echa mano de sus propios recursos, crea y recrea, concepciones y prácticas generadas en el pasado”.⁷⁶ Desde tiempo atrás el maestro bilingüe es una figura clave en el ámbito de la educación indígena; en las últimas décadas, a la par de los acontecimientos históricos y del surgimiento de las nuevas políticas, empezó a dejar el perfil de humilde e impreparado joven, que acaso contaba con la primaria pero cuyo valor radicaba en que sabía leer y escribir en español: “la escolaridad de los maestros bilingües ha avanzado considerablemente, quienes desde 1991 empezaron a recorrer la pirámide educativa, de tal suerte que cada vez son más los que realizan estudios universitarios”,⁷⁷ lo que significa una mayor toma de conciencia no sólo de la realidad educativa sino del significado que supone el aprendizaje de dos lenguas. Así y todo, la generalidad de los maestros bilingües sigue arrastrando vicios ancestrales en su concepción de la lengua materna; “su trabajo está cruzado por el estigma de ser indio, el cual se constituye de prejuicios raciales lingüísticos”,⁷⁸ que se cruzan a su vez con los prejuicios y las expectativas de progreso y bienestar que en ellos pone la comunidad y los padres.

Describo aquí un conjunto de variadas situaciones que han sitiado en el miedo, las más de las veces, al maestro bilingüe en su labor docente: formación curricular deficiente, la fuerza del español que desplaza y suplente las “deficiencias” de las lenguas originarias, las presiones de los padres de familia y la insensibilidad del sistema magisterial. Situaciones todas ellas perturbadoras, como la de no dominar ni la lengua materna ni el español como para ser un verdadero maestro bilingüe:

La verdad se me ha dificultado bastante, porque no tengo digamos una metodología definida en la cual tenga que sustentarme para trabajar. La *lengua materna yo lo utilizo como muletilla*, como apoyo nada más como apoyo nada más, no puedo hacer traducciones en materias de ciencias naturales [...] *yo realmente me encuentro atorado*.⁷⁹

⁷⁶ Jordá, *Ser maestro*, p. 24.

⁷⁷ Jordá, *Ser maestro*, p. 2.

⁷⁸ Jordá, *Ser maestro*, p. 18.

⁷⁹ Rodríguez, *La escritura*, p. 33.

El maestro *desconoce* muchos principios básicos de la lengua entre estas la gramática.⁸⁰

Uno de Los problemas es que nosotros en el sistema indígena empezamos a trabajar muchas veces con mucha falta de preparación de conocimientos básicos de cómo saber llevar, o cómo encausar una buena educación [...].⁸¹

No enseñamos [la lengua materna de los niños] por la falta de una formación profesional para darle un valor a la lengua materna igual q' la dominante.⁸²

Durante mi educación primaria fue duramente reprendido quien hablara en L1 y por supuesto *ni se pensaba que el náhuatl se pudiera escribir*, pues era una lengua de “indios” y por tanto “inferior”. Por lo cual mi lengua materna, únicamente lo usaba a nivel oral.⁸³

El español ¿la panacea?

El español tiene un valor incuestionable en la escuela indígena y un peso definitivo, ya emotivo, ya académico, para todos los actores en juego; por inaudito que parezca y pese a la política vigente: “la efectividad de la escuela indígena será notoria donde el español haya desplazado, en buena medida a la lengua minoritaria”.⁸⁴

*Se me facilita enseñar en español porque es la lengua materna de los niños aunque radiquen en una comunidad indígena.*⁸⁵

No enseñó la lengua indígena muchas veces sólo se usa la l1 como medio para transmitir la segunda lengua en español. Otro es que el maestro tiene esa decadencia para enseñar la lengua materna, por eso no la enseña.⁸⁶

⁸⁰ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 57.

⁸¹ Jordá, *Ser maestro*, p. 191.

⁸² Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 57.

⁸³ Rodríguez, *La escritura*, p. 9.

⁸⁴ Podestá, *Funciones*, p. 39.

⁸⁵ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 69.

⁸⁶ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, pp. 56-57.

El español ha sido mi lengua de estudio, fundamental para la comunicación en la escuela donde *desde niño se niega el mazahua*.⁸⁷

Para los padres el español es la lengua que deben aprender [sus hijos] y *que les sirve en el futuro*.⁸⁸

Los niños prefieren el español y *piensan que es mejor que su propia lengua*.⁸⁹

El que no estudia [español] o no sabe leer pierde o lo engañan como un niño, como niños nos hacían [...] es triste. No aquí en la vida muchachos no es cualquier cosa, aquí necesita uno fijarse para vivir, y si no se va uno de cabeza, hay que echarle sentido y estudiar.⁹⁰

Sin embargo aparecen otras vetas de realidad que ilustran la complejidad de las situaciones y los mitos que se han construido en torno al español, como el gran remedio y la lengua dominante que aplasta a las lenguas originarias:

El problema es que *no hablamos español, solo aprendimos mínimamente el español* y nos hace falta hasta hoy en día para el dominio completo.⁹¹

La clase de español es aburrida porque *no lo comprenden*, no se utiliza en la comunidad, nadie es hablante de él.⁹²

Yo casi siempre, pensemos, *tuve un problema para desenvolverme en castellano*, pues donde yo estudiaba, alguna pregunta no le vas a entender porque la causa era hablar el náhuatl y entonces el español lo dejamos fuera [...] *ya en la secundaria de a fuerzas tienes que entrar al español*.⁹³

⁸⁷ Barriga Villanueva, *Las paradojas*.

⁸⁸ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 72.

⁸⁹ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 72.

⁹⁰ Rodríguez, *La escritura*, p. 25.

⁹¹ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 69.

⁹² Jordá, *Ser maestro*, p. 224.

⁹³ Palemón, *Entre el mantenimiento*, p. 90.

En medio de políticas confusas y discriminatorias el maestro ha aprendido que su lengua no tiene escritura y que es incompleta (de ahí que uno de los pilares donde se cimienta el prestigio del español es el de la escritura alfabética). De pronto, merced también a las políticas, escribir en la lengua indígena es un punto medular para la reivindicación de su hablantes. Sin embargo, los problemas empiezan desde el alfabeto pues no todas las lenguas indomexicanas tienen los mismos sistemas consonánticos y vocálicos que el alfabeto latino, el modelo que comúnmente se impone:

Prefiero enseñar en español porque se me facilita más la escritura, *ya que el mixteco es tonal y que se dificulta representar los sonidos.*⁹⁴

Pensando muy bien sobre esta situación, no se enseña la lengua indígena en las escuelas bilingües indígenas, *por falta de conocimiento de las grafías otro la falta de conciencia para valorar la L1.*⁹⁵

El principal problema es que *la lengua mixteca es tonal y es difícil de representar el sonido de algunas grafías* porque existen varias palabras que pueden tener diversos significados.⁹⁶

Si hay alfabeto *pero es muy diferente porque en nahuatl hay 17 grafías y dos compuestas.*⁹⁷

La insensibilidad del sistema también genera miedo

Una de las aberraciones vigentes aún en la organización de la estructura de la escuela indígena es la de enviar a trabajar a maestros hablantes de una lengua dada a comunidades cuya lengua es diferente, creando una verdadera Babel. Ante esta circunstancia, al maestro no le queda más remedio que usar el español como lengua franca, con resultados irreversibles en la peculiar clase de bilingüismo que se genera:⁹⁸

⁹⁴ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 60.

⁹⁵ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 60.

⁹⁶ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 60.

⁹⁷ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 60.

⁹⁸ Barriga Villanueva, *La cara oculta*, p. 22.

Y en muchas ocasiones la lengua de los niños a los que por desubicación lingüística no les pueden enseñar en las escuelas bilingües su lengua.⁹⁹

Los que nos atendieron eran de otros lugares, al igual ellos no hablaban el mixteco.¹⁰⁰

*Era una maestra de una comunidad cercana a mi pueblo no hablaba el mixteco pero jamás nos comprendió.*¹⁰¹

Víctimas y verdugos, otra vez los padres

Aunada a los problemas inherentes a la estructura y semántica de las lenguas que enseñan—cuando sí las enseña—, los maestros están rodeados por la amenazante presión de los padres, que se mueven con la firme convicción entre la diferencia del saber una lengua, poseerla como algo intrínseco y aprenderla:

Ya de adulto y como maestro bilingüe viví la misma situación de mi niñez [de ser obligado a hablar español]. Sólo que ahora el maestro de español era yo y los niños que llegaban a mis aulas eran hablantes de náhuatl a los que sus padres mandaban a aprender el español.¹⁰²

He enfrentado al problema con los propios padres de familia porque ellos no están de acuerdo que sus hijos aprendan a leer y a escribir [me 'phaa] porque ellos ya saben hablar en su lengua.¹⁰³

El rechazo de los padres de familia [de que sus hijos aprendan en sus lenguas] porque argumentan que mandan a sus hijos a la escuela para que aprendan el español ya que el mixteco ya lo saben hablar.¹⁰⁴

⁹⁹ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 56.

¹⁰⁰ Muñoz, *Reflexividad*, p. 285.

¹⁰¹ Muñoz, *Reflexividad*, p. 284.

¹⁰² Palemón, *Entre el mantenimiento*, p. 10.

¹⁰³ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 60.

¹⁰⁴ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 61.

No, porque ahí intervienen los padres de familia, *diciendo que no debe los maestros enseñar lengua materna de los niños ya que ellos ya sabe hablar muy bien en la lengua materna.*¹⁰⁵

Los aterradores resultados del miedo que provoca el miedo

Las difíciles situaciones que enfrentan los maestros y el miedo que les producen. Los llevan a acciones extremas que despliegan un haz de situaciones negativas:

El otro día fui a ver a un señor, allí escuché que a ustedes [los maestros] *no los dejan hablar el náhuatl porque parecen animales.* Pues sí porque ello piensan que les decimos picardías, *pero nosotros de por sí usamos el mexicano.*¹⁰⁶

Al recordar ahora me dan ganas de llorar. En una ocasión le pedí permiso para ir al baño, pero lo hice en mixteco, me dijo que se lo dijera en español si no no me daba permiso, me asusté y me dieron ganas de llorar, no podía hablar en español, opté por ignorarla y me fui al baño... a mi regreso la maestra estaba esperándome con una vara en la mano, me dijo_ quien te dio permiso *_le contesté Nayoo- en mixteco que significa "nadie" vi la vara que llega y sentí como caía sobre mi espalda me puse a llorar, le suplique en mixteco que me dejara en paz que no podía dirigirme a ella en español... no me hizo caso y siguió golpeándome.*¹⁰⁷

Tu naciste en el mes que nacieron los burros, porque no entiendes nada, ya te he dicho que ya no hables mixteco porque por eso no entiendes, no comprendes, no razones, eres más orejona que el burro – y me golpeó varias veces en la palma de la manos y en los tobillos.¹⁰⁸

Los alumnos dejaron de acudir a la escuela secundaria porque los maestros de grupo los discriminaban y los regañaban. Este es un problema no solo para los mixtecos sino para los nahuas *porque los maestros les han prohibido hablar la lengua náhuatl.* Este es un error que cometí, lo reconozco por-

¹⁰⁵ Barriga Villanueva, *Leer y escribir*, p. 61.

¹⁰⁶ Palemón, *Entre el mantenimiento*, p. 169.

¹⁰⁷ Muñoz, *Reflexividad*, p. 284.

¹⁰⁸ Muñoz, *Reflexividad*, p. 284.

que acepté la propuesta de los maestros de grupo porque los maestros no entendían. Y aunque yo lo entiendo, no quería hablar porque los maestros de grupo pensarían que hablaba mal de ellos. Es un error que cometí lo reconozco.¹⁰⁹

Por la acción que realizaba la maestra le llegué a tener un odio intenso [...] Era tal el odio que sentía por ella que hasta desee su muerte [...] porque a pesar de ser una señora que vivía de nosotros, que comía por nuestra existencia *no entendía nuestra forma de ser, nuestros pensamientos y nuestras necesidades.*¹¹⁰

¿SE PUEDE CONCLUIR SOBRE EL MIEDO?

Por la naturaleza de este trabajo, resulta aventurado tratar de concluir acerca de un fenómeno tan versátil y complejo; primero, porque la interpretación siempre estará sesgada por los propios parámetros culturales, que impiden llegar a la esencia prístina del miedo de los otros, los indígenas; y segundo, porque, de hecho, es difícil verbalizar de manera objetiva todo lo que provoca el miedo; sin embargo, se pueden retomar los hilos más resistentes de la trama que hemos seguido. El miedo ha habitado al indígena y ha poblado su vida de ambigüedad.

El miedo del indígena construye una peculiar arquitectura de sentimientos negativos: no ser, no participar, no hablar, vivirse invisible. El miedo que ha estado presente en la vida de los indígenas precipita grandes espacios de tensión y resistencia, callada, contenida, agresiva a la vez que sumisa. El miedo a la palabra de los indígenas mexicanos, no es reciente, se gestó en tiempos muy remotos, pero se ha ido transformando y ha tomado características y manifestaciones particulares en momentos significativos de la historia. Estos miedos comparten plenamente los rasgos distintivos de la diversidad indomexicana, tan positiva y promisoría, como negativa y desestabilizadora. En cada comunidad el problema se vive y transcurre de diversa manera, a veces, con manifestaciones diametralmente opuestas. Lo que para unos es estigma para otros es prestigio. Lo que para unos es desplazamiento para otros es motor de revitalización.

¹⁰⁹ Rodríguez, *La escritura*, p. 34.

¹¹⁰ Muñoz, *Reflexividad*, p. 284.

La apabullante diversidad lingüística del país ha sido un factor determinante que hizo que desde muy pronto se luchara por abatir el plurilingüismo e imponer el español con políticas lingüísticas por demás endebles y esencialmente discursivas. A pesar de permear todo el ambiente la actual política intercultural bilingüe, esperanzadora y en apariencia más sólida que las anteriores, no está consolidada y es aún aplicada en forma exclusiva para los indígenas de manera vertical. No hay tal interculturalidad para el mestizo.

Paradójicamente, ni con toda la fuerza del español, el indígena no ha sofocado del todo su lengua porque genera estrategias para mantenerla, una de ellas, acallando su voz, y solapándose en otra lengua. En este juego de fuerzas, el resultado no ha sido el óptimo, se da un bilingüismo mistificado, en la mayoría de los casos: ni se es competente en la lengua materna ni se es competente en español.

Hoy por hoy, la familia y la escuela son los escenarios idóneos para la reproducción del miedo y sus sinónimos de manera nítida y contundente; hay temor, vergüenza y negación; no obstante, siguiendo el patrón de las contradicciones generadas en un espacio de temor, son también los lugares clave para reivindicar la lengua indígena. Si bien, los actores de este drama, niños, padres y maestros se encuentran escindidos entre la ignorancia y el temor, están motivados por una avidez enorme por el conocimiento.

Por último, es preciso destacar que dentro de esta intrincada arquitectura de tensión y miedos, el indio no ha estado solo, ha ido siempre muy subrepticamente acompañado por el mestizo, que en un extraño juego de espejos reproduce y soslaya el miedo, muy a su manera... negándolo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo y Ricardo POZAS, *Instituciones indígenas en el México actual*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1954.
- BAKER, C., *Attitudes and Language*, Bristol, *Multilingual Matters*, 1992.
- BARRIGA VILLANUEVA, Rebeca, "El deseo y la realidad: La enseñanza del español a los indígenas mexicanos", en Fulvia COLOMBO y María Angeles SOLER (eds.), *Cambio...*, pp. 109-138.

- _____, “Miradas a la interculturalidad. El caso de una escuela urbana con niños indígenas”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 13, 39, 2008, pp. 197-220.
- _____, “Paradojas: una política lingüística en la transición de dos siglos”, Miguel NORBERT, Rita DE MAESENEER, An Van HECKE, Lieve VAN-GEHUCHTEN e Ingeborg JONGBLOET (eds.), *Homenaje*.
- _____, “Las paradojas de las lenguas en contacto: el caso de una familia mazahua”, Martha Ruth ISLAS (ed.), *Entre las lenguas*.
- _____, “La cara oculta del bilingüismo en México”, Claudia ORDÓÑEZ (ed.), *Actas del...*, pp. 13-28.
- _____, “Leer y escribir en dos mundos. El caso de los indomexicanos”, Esmeralda MATUTE, coord, *Aprender a...*, pp. 49-85.
- _____, “La interculturalidad en tres preguntas. Testimonio de maestros indígenas”, Sarah CORONA y Rebeca BARRIGA VILLANUEVA (coords.), *Educación indígena*, pp. 18-40.
- _____, “El movimiento pendular: historia de la política del lenguaje en México”, *Desde el Sur*, 11, 1998, pp. 62-67.
- BARRIGA VILLANUEVA Rebeca y Claudia PARODI, “Alfabetización de indígenas y política lingüística entre discursos”, Yolanda LASTRA y Anita HERZFELD (coords.), *Las causas...*, pp. 21-36.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1981.
- BONFIL, Guillermo, “Senderos, Baches y avenidas, hacia el pluralismo cultural”, *Obras...*, t. II, pp. 561-586.
- _____, “Un concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Obras...*, t. I, p. 337-357.
- BRICE-HEATH, Shirley, *La política del lenguaje en México: De la colonia a la nación*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- CARBÓ, Teresa y Eva SALGADO, “Invisibilidad de las lenguas indígenas en la prensa nacional mexicana, o: el recuento de un ¿Olvido? (1989-1995)”, Roland TERBORG y Laura GARCÍA (coords.), *Los retos...*, vol. 2, pp. 525-562.
- CÁRDENAS, Almandina, “Ideología y poder en la minorización de las lenguas indígenas”, tesis de maestría, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004.
- CARRASCO Pedro, “La sociedad mexicana antes de la conquista”, *Historia general...*, pp. 165-288.
- CASO, Alfonso, Silvio ZAVALA, José MIRANDA, Moisés GONZÁLEZ NAVARRRO (eds.), *La política indigenista en México*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista, 1973.

- CIFUENTES, Bárbara, con la colaboración de Lucina GARCÍA, *Letras sobre voces. Multilingüismo a través de la historia*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1998.
- Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, *Marcos formales para la Educación Intercultural Bilingüe*, México, Secretaría de Educación Pública, 2004.
- COLOMBO, Fulvia y María Ángeles SOLER (eds.), *Cambio lingüístico y normatividad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003.
- CORONA, Sarah y Rebeca BARRIGA VILLANUEVA (coords.), *Educación indígena. En torno a la interculturalidad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2004.
- CORONADO, Gabriela, *Porque hablar dos idiomas es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999.
- DE LEÓN, Lourdes, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacatán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005.
- DEMONTE, Violeta y Beatriz GARZA CUARÓN (eds.), con la colaboración de Rebeca BARRIGA VILLANUEVA y Bulmaro REYES, *Estudios de lingüística de España y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, 1990.
- DESMET, Celine, "Un estudio exploratorio de las actitudes de estudiantes universitarios hacia las lenguas indígenas y los derechos lingüísticos de sus hablantes", tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Diario Oficial de la Federación*, México, 2001.
- Diario Oficial de la Federación*, México, 2008.
- FERRER Manuel y María BONO, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- FLORES FARFÁN, José Antonio, "Elementos para un análisis crítico de la educación bilingüe-bicultural", *Papeles de la Casa Chata*, 4, 1988, pp. 41-48.

- GARZA CUARÓN, Beatriz y Paulette LEVI (eds.), *Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica*, México, El Colegio de México, 1990.
- GONZALBO, Pilar, "Introducción", Pilar GONZALBO (coord.), *Educación rural*, pp. 15-22.
- _____ (coord.), con la colaboración de Gabriela OSSENBACK, *Educación rural e indígena en Iberoamérica*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, "Instituciones indígenas en el México independiente", Alfonso CASO, Silvio ZAVALA, José MIRANDA y Moisés GONZÁLEZ NAVARRO (eds.), *La política...*, pp. 209-313.
- HAGÉGE, Claude, *No a la muerte de las lenguas*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Historia General de México*, t. I, México, El Colegio de México, 1994.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Programa institucional de lenguas indígenas 2006-2015*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2006.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2007 [formato cd].
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, *Censo general de población y vivienda 2000*, México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, 2001.
- ISLAS, Martha Ruth (ed.), *Entre las lenguas indígenas, la sociolingüística y el español. Estudios en homenaje a Yolanda Lastra*, Zapopan, El Colegio de Jalisco [en prensa].
- JORDÁ HERNÁNDEZ, Jani, "Ser maestro bilingüe en Suljaa': Lengua e identidad", tesis de maestría, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2002.
- LASTRA, Yolanda, *Sociolingüística para hispanoamericanos. Una introducción*, México, El Colegio de México, 1992.
- LASTRA, Yolanda y Anita HERZFELD (coords.), *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*, Hermosillo, Universidad de Sonora, 1999.
- LATAPÍ, Pablo, "Un siglo de educación nacional: una sistematización", Pablo LATAPÍ (ed.), *Un siglo...*, pp. 21-42.
- _____ (ed.), *Un siglo de educación en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- MANRIQUE, Leonardo, "Pasado y presente de las lenguas indígenas", Violeta DEMONTE y Beatriz GARZA (ed.), *Estudios...*, pp. 387-420.

- MARTÍNEZ CASAS, Regina, “Vivir invisibles: la migración otomí en Guadalajara”, tesis de maestría México, Centro de Investigación en Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.
- MATUTE, Esmeralda (coord.), *Aprender a leer y a escribir en diferentes lenguas y realidades*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2005.
- MONTEMAYOR, Carlos, *Los pueblos indios de México hoy*, México, Planeta, 2001.
- MUÑOZ, Héctor, *Reflexividad lingüística en hablantes de lenguas indígenas. Concepciones y cambio sociocultural*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.
- NORBERT, Miguel, Rita DE MAESENEER, An Van HECKE, Lieve VANGHEUCHTEN e Ingeborg JONGBLOET (eds.), *Homenaje a Robert Verdonk*, Amberes, Universidad de Amberes [en prensa].
- GÜEMES, Lina Odena (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, México, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal, Secretaría de la Reforma Ejidal, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, ts. 1 y 2.
- ORDÓÑEZ, Claudia (ed.), *Actas del Segundo Simposio Internacional en Bilingüismo y Educación Bilingüe. Bilinglatam*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2007 [formato cd].
- PODESTÁ, Rossana, *Funciones de la escuela en la cultura oral nahuatlaca*, México, Secretaría de Educación Pública, 2000.
- PALEMÓN, Francisco, “Entre el mantenimiento y el desplazamiento del náhuatl: actitudes ambivalentes de una generación de estudiantes de Acatlán, municipio de Chilapa, Guerrero”, tesis de maestría, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005.
- PETTIT, Michèle, *Nuevos acercamientos a los jóvenes y la lectura*, México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- RAMÍREZ, Rafael (comp.), *Cómo dar a todo México un idioma. Resultado de una encuesta*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21a. ed., Madrid, Real Academia Española, 1992.
- REISSNER, Raúl, *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*, Instituto Nacional Indigenista, 1983.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- RODRÍGUEZ, Rafael, “La escritura en náhuatl con niños de 5o. y 6o. grados de una escuela primaria bilingüe de Xalatzala, Guerrero: avances dificultades y retos”, tesis de maestría México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.
- ROMAINE, Suzanne, *El lenguaje en la sociedad. Una introducción a la sociolingüística*, Barcelona, Ariel, 1996.
- RUIZ DE BRAVO AHUJA, Gloria, *La enseñanza del español a indígenas mexicanos*, México, El Colegio de México, 1977.
- SIERRA, Justo, *Discursos*, México, Herrero Hermanos, 1919.
- SUÁREZ, Jorge Alberto, *La clasificación de las lenguas zapotecas*, Beatriz GARZA CUARÓN y Paulette LEVI (eds.), *Homenaje...*, pp. 41-68.
- TERBORG, Roland, “El desplazamiento del otomí en una comunidad del municipio de Toluca”, tesis de doctorado México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- TERBORG, Roland y Laura GARCÍA (coords.), *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- VAN DER HAAR, Gemma y Carlos LENKERSDORF (comps.), *Testimonios de una comunidad tojolabal. San Miguel Chiptik*, México, Siglo XXI, 1998.
- VELASCO, Rómulo, *La alfabetización en la Nueva España; leyes, cédulas, ordenanzas, pastorales y otros documentos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1945.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1979.
- ZIMMERMANN, Klaus, *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: ensayos de ecología lingüística*, Madrid, Vervuert Iberoamericana, 1999.

Los miedos en la historia,
se terminó de imprimir en el mes de julio de 2009
en los talleres de SM Servicios Gráficos,
Lago Tláhuac 4-12, col. Anáhuac, 11320 México, D.F.
Portada: Irma Eugenia Alva Valencia.
Tipografía y formación: Irma Martínez Hidalgo.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.



3 9 0 5 0 8 5 5 0 5 6 1

BIBLIOTECA
INVENTARIO 2015
DANIEL COSIC VILLEGAS

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

¿Por qué hablar del miedo? ¿Por qué fijarse en el miedo como objeto de estudio a lo largo de la historia? ¿Qué ha tenido de peculiar o característico el miedo en nuestro continente? Al plantearnos estas preguntas en el Seminario de Historia de la Vida Cotidiana y al diversificar y coordinar nuestras investigaciones, pudimos confrontar las semejanzas y diferencias entre los sentimientos de miedo, sus causas y consecuencias, en distintas épocas y lugares. Claro que el hombre ha temido siempre; nadie se libra del miedo. Pero así como cada persona y cada grupo social sufre distintas formas de miedo, también cada momento histórico y cada ámbito vital genera diversas reacciones como respuesta.

Ilustración de portada: *Peregrinación de San Isidro*, Francisco de Goya y Lucientes, c. 1821-1823.



 EL COLEGIO
DE MÉXICO

